

# 《中华文化与中医学》丛书

学术顾问：

费孝通 赵朴初 汤一介 董建华

耿鉴庭 裘沛然 邓铁涛 俞长荣

主 编：陈可冀

副主编：江幼李



X4N5210P

## 序

中国传统医药学是一门临床实践性极强的科学，它既源于历代的医疗实践，也和数千年华夏文明息息相通。我从医四十年，临床诊疗之余，着力涉猎卷帙浩瀚的中医药学典籍，深深感觉到中国传统医药学思维和现代医药学有诸多不同之处，中国传统医药学在哲理上重视宏观思辨性，与后者比较，很具特色，在它身上，处处可以看到中国传统文化思想的脉络，看到中国医药学理论发展的源头或嚆矢；这使我对探讨光辉耀眼的中国传统文化与中医药学间的血缘关系，滋生了十分浓厚的兴趣。

《周易》以阳爻（——）和阴爻（--）为标帜所展示的阴阳概念，是日后传统中医药学阴阳理论的哲学背景；我国春秋时期的思想家李聃《道德经》关于“人法地，地法天，天法道，道法自然”等的议论，也可体察到中医药学中关于“天人相应”、“顺应自然”理论体系的特色和“天地是大宇宙，人身是小宇宙”的道文化的历史轨迹。《庄子》称：“易以道阴阳”，在中医临床诊疗中，阴阳辩证是中医最基本的诊断模式，据此得以立法处方。中医药学最有权威性的典籍《黄帝内经》不少章节，也是在老子“养生之道”的基础上发挥的，因而世有“黄老之学”之谓。庄周宗老子之论，有《养生主》独立篇章，并提倡老子静态气功，实为今日丰富多彩传统养生术之滥觞。《道藏》中的《钟离八段锦》、《太清导引养生经》，更是影响深远，流传至今，富实用性特点。

我出生福建，幼年时代在家居和社会间里中，几乎天天看到

“养生治病”的举动，这也许就是不少香港老百姓所说的



C

289554



“佛是大医王”、“佛是大药师”的意思。《药师经》称“老、病、死”是人的生理上的三种病，“贪、瞋、痴”是人的心理上的三种病；《大藏经》的论述医理，《易筋经》及《延寿经》之历久不衰，以及以“戒学”为基础的“佛家气功”，物我两忘的“坐忘”，今人仍在汲取其精华而行于保健防病。印度传统医学受佛学影响也很深，足迹未泯，所以1981年出访印度时，我对参观位于恒河沿岸之瓦拉纳西（Varanasi）的释迦牟尼故乡的佛教殿堂倍感兴趣。

说中国传统医学是在中华文化大环境中形成和发展的，还有更多生动的实例。《尚书·洪范》五行体系之在中医药学术中的兴替；《吕氏春秋》“筋骨瑟缩不达，故作舞以宣导之”的音乐舞蹈疗法思路，对后人皆多所启迪。至于殷墟甲骨文卜辞，马王堆汉墓帛书，龙门石窟医方及敦煌所见之中医药文化，皆十分诱人。他如贾谊《新书·胎教》之论孕期卫生，《礼记·月令》及《汉书·王莽传》关于尸解之阐述，《左传·僖公二十三年》“男女同姓（指同族婚配），其生不蕃”之谈优生，《周书·王会篇》及《汉书·平帝本纪》关于医疗养生设施之草创，《诗经》及《山海经》关于本草药石之认识，均可印证中华传统文化与中医学间之种种胶柱。

为了比较系统地阐发华夏文化与传统医学的因缘，三年前，在我回福建省亲时，与福建科技出版社谈及出版丛书的萌想，不意竟得到他们的很大共鸣，多方支持和鼓励。为此，我们着手这一比较吃力的工程。《中华文化与中医学》丛书将囊括中医学与远古文化、周易、儒文化、道文化、佛学、兵家、文物学、饮食文化、传统美学、文学、艺术、天文学、象数、史学、典章制度、民族学及民俗学等之间的联系，探隐溯源，继承发展。

为使本丛书臻于完善，我们衷心感谢著名社会学家费孝通教授、著名宗教学家赵朴初教授、著名中国文化学家汤一介教授及

著名中医学大家董建华、裘沛然、耿鉴庭、邓铁涛、俞长荣教授担任顾问。赵朴初先生在与本丛书《佛学与中医学》作者耿刘同、耿引循访谈时，还曾议论了荀子“食气者寿”、孔子“治人事天莫为嗇”、庄子“性与天道”及老子“心物不二”的论点与中医学及养生学的关系，至为可贵。

我希望本丛书对于开创从中国文化的各个层面和各个角度探究中国传统医药学的种种奥秘，起到那怕是一些推陈致新、继往开来的作用，就很满足了。丛书中各分册作者的学术观点可能不尽一致，有些是历来便有争议的，为了尊重各流派的观点，不强作统一，留供大家作进一步争鸣，而后完善。是为序。

陈可冀

壬申年霜降日于北京西苑

同年冬至日改写

# 目 录

序 .....	陈可冀 (1)
引 言	从科学和文化的眼光看医易相关..... (1)
上 篇	《周易》与易学..... (4)
第一章	《周易》的名称..... (5)
第二章	《周易》的作者和成书年代..... (8)
第三章	易学体系 ..... (13)
第一节	《易经》、《易传》和《易纬》 ..... (13)
第二节	卦与爻——周易的符号象征 ..... (18)
第三节	八卦 ..... (24)
第四节	六十四卦 ..... (29)
第五节	卦辞和爻辞 ..... (32)
第六节	河图与洛书 ..... (34)
第七节	太极与太极图 ..... (42)
第八节	占筮法 ..... (49)
第四章	《周易》的观念 ..... (58)
第一节	象与观物取象的观念 ..... (58)
第二节	万物交感的观念 ..... (60)
第三节	发展变化的观念 ..... (61)
第四节	中道观念 ..... (64)
第五节	道器观 ..... (64)

第五章	《易》学演变及学术流派 .....	(66)
下 篇	《周易》与中医学 .....	(77)
第一章	从《周易》阴阳到中医阴阳 .....	(79)
第一节	阴阳观念的起源 .....	(79)
第二节	《周易》的阴阳学说 .....	(81)
第三节	中医阴阳学说的基本规律 .....	(83)
第二章	《周易》与中医学的有机论人体观 .....	(87)
第一节	人与天地相应 .....	(87)
第二节	阴阳交感，升降相因 .....	(89)
第三节	人与自然节律同步，脏气法时 .....	(91)
第四节	《易》数与人体阶段发育模式 .....	(93)
第三章	《周易》对中医理论的三次影响 .....	(95)
第一节	《内经》承启于《周易》 .....	(95)
第二节	在汉代象数学影响下构建了“七篇大论” .....	(97)
第三节	从太极图的思维中创立了命门学说 .....	(100)
第四章	《周易》与《黄帝内经》中的藏象学说 .....	(102)
第一节	藏象的三元构建 .....	(102)
第二节	《内经》的三种藏象 .....	(104)
第三节	《内经》藏象学说的意义 .....	(107)
第五章	《周易》与《伤寒论》 .....	(110)
第一节	从六象论人体到六爻之变推疾病的六经 .....	(110)
第二节	模拟卦的病证模型 .....	(113)
第三节	《周易》的中和观与《伤寒论》之“和” .....	(115)
第六章	《周易》与中医各家学说 .....	(117)
第一节	《周易》万物交感观念与胎教 .....	(117)
第二节	八卦与小儿变蒸学说 .....	(119)
第三节	壮水益火说与坎离水火论 .....	(121)

第四节	乾元与温补学派·····	(122)
第五节	肾水一心火既济说·····	(124)
第六节	八纲八法说·····	(126)
第七章	《周易》象数学与子午流注·····	(129)
第一节	从象数的纳甲到针灸的纳甲法·····	(129)
第二节	象数学的纳支与子午流注的纳子法·····	(132)
第三节	流注八法、飞腾八法与灵龟八法·····	(134)
第八章	《周易》的太极全息观与中医诊断·····	(136)
第一节	《周易》的全息思维模式·····	(136)
第二节	中医学全息藏象论·····	(137)
第三节	太极全息观与中医诊断学·····	(140)
第九章	《周易》与辨证论治·····	(143)
第一节	从《周易》的三才观到临证的三因制宜 和治随证转·····	(143)
第二节	从《易》“象”到辨证论治的“效”与“意”·····	(145)
第三节	从占筮法的三参合证到辨证论治的四诊 合参·····	(147)
第四节	《周易》的“辨物正言”与辩证思维·····	(149)
第十章	《周易》与卫生保健·····	(150)
第一节	解剖生理与疾病的记述·····	(150)
第二节	从预测到预防·····	(152)
第三节	养生、康复与气功·····	(152)
第四节	食养、食疗与饮食卫生·····	(155)
第十一章	《周易》对中医学发展的负面作用·····	(160)
跋	·····	(165)

## 引言：从科学和文化的眼光看医易相关

在中国文化史上，有一部被称为“有字天书”的典籍，它流传了几千年，涉及诸子百家，它用筮与卦来解说问题，其玄怪气息在全世界独一无二；另一方面，它又是中国科学技术理论的滥觞和渊薮，传统的数学、天文、地理、医学乃至建筑营造，无不援用其理；至于它对哲学、文学、民俗的影响，更是人所共知。这部书就是《周易》，它是中国文化的开山之作。

《周易》的思维方式对中国文化和科学产生了重要的指导作用，它凝结了先哲的无穷智慧，是我国古代文化的大宝库，是一棵根深荫巨之奇树，也堪为中华文化的一颗明珠。

《周易》是从巫史文化延续至今的著作，在流传中，由《经》而《传》，汉代以降，有3 000多注家为之注疏，目前可查的有七八百种之多。《周易》在经学盛行的汉代被称为《易经》，是“六经”之首。西汉杨雄说“六经之大莫如《易》”，东汉班固把《周易》誉为“大道之原”。古人一直把它当作中国的一部圣经，它对中国传统文化起着规范和导向的作用。在中国文化史上，《周易》的研究在汉、宋及清三代都曾掀起了高潮，司马光、王安石、苏东坡、二程、朱熹、王夫之、黄宗羲、顾炎武等皆受它的思想熏陶。《周易》的观念和模式，又是东方文学、艺术、美学、武术、建筑等比拟的原型，以其阳刚阴柔的和谐及壮美、优美的意境见诸于文学、绘画、舞蹈。《诗经》的赋、比、兴法于易象，武术的套路寓太极、八卦之理，中国古代的著名楼阁乃至城市设计，例如黄鹤楼、北京古城的格局，也都与八卦、河图、洛书之数相合。



《周易》的符号系统，如两仪、四象、八卦、六十四卦等又称“象数易学”，是中国数学的发端，也是开拓古代科技的方法论。《周易》的卦辞、爻辞不仅是中国传统哲学和逻辑学的起点，而且它创造的词汇沿用至今，例如，“观察”、“变化”、“正法”、“谦谦君子”、“不速之客”……等等。在中国历史上，有几个朝代的命名，也都取自《周易》，如元朝之“元”，取自《周易·乾卦·象》：“大哉乾元，万物资始”，而明朝之“明”，也取自《周易·乾卦·象》之“大明终始，六位时成”之句。在中国各朝代的年号中，以第一卦，“乾”字为首命名的年号从南北朝北齐的乾明到清代的乾隆竟有15个之多。《周易》在数千年的流传中，发展成为一门浩大的学术体系，被称之为易学，其内容之丰富，几乎每一学科都有染指，正如《四库总目提要》所说：“易道广大，无所不包”。古人甚至把它视为指导万事万物的道理。

《周易》与中医学的关系至为密切。从《内经》理论的建立，制方用药，以及布气导引，吐纳养生，无不与《周易》密切相关。古代医家大多数都强调易肇医之端，医传易之秘。唐代孙思邈有“不知易，不足以言大医”之论；明代医家张景岳，早年曾认为“医有《内经》，何藉于《易》”，中年以后，“学到知羞，方克渐悟”，而于《类经附翼》中作《医易》一卷，发出了“可以医而不知《易》乎”之慨叹。民国初年名医恽铁樵在其《群经见智录》中说：“《内经》之理论，即《易经》之理论”，“易理不明，《内经》总不了了。”可见，不论是古代的医家，还是近代的医家，都极其重视中医学与《周易》的关系，且都做了相当深度的讨论。

近年来易学的神奇光焰，惊动了远隔重洋的邻居，许多异国学子也在废寝忘食地向它求索。在此氛围下，笔者从文化学的角度撰写了《周易文化与中医学》一书，奉献给对医学和易学都感兴趣的读者。美国当代物理学家惠勒说过：“历史中含有一切”。如

果我们能以科学的精神，站在时代的前巅，从现代的立场去重新审视、研究《周易》和中医学，就可以像当年道尔顿改造古希腊原子论那样，运用《周易》和传统医学的概念和思维，来发展现代医学，对科学做出新贡献。

## 上篇 《周易》与易学

《周易》和易学，是既有联系又为不同范畴的两个概念。《周易》原指六十四卦的《易经》，是周人占筮记录的系统化，古人依据其中的卦象和卦辞、爻辞推断人事吉凶。易学则是对《周易》的种种解释和发挥，并通过其解释和发挥，赋予以特定的内涵，形成了一套理论体系。

最早解释《周易》的是《周易大传》，即《易传》，该书成于战国末期，是一部哲学著作。《周易》作为卜筮之书经过了“传”的发展之后而突破了占筮的外壳，发为有条理的哲学著作而统冠群经，使之传播更为久远。

历代以来，从认识上，从版本的概念上就有两种观念：一是《经》与《传》分立，《经》不含《传》；另一种是《经》、《传》合一，《经》中含《传》。不妨把前者称为狭义的《易经》，后者为广义的《易经》。汉代以后，《周易》成为五经乃至十三经之首，受到政府和学者们的推崇、宣扬，以致《周易》的注本多达3 000余种，对中国文化产生了重大的影响，许多学者常常以注《易》或解《易》的方式出现，通过对《易经》或《易传》一些命题的解释以阐发自己的宇宙观及各学术领域中的见解，这就形成了易学和易学的诸多流派。《周易》在起源时就“远取诸物，近取诸身”，和医学有着紧密的关系，《易传》对中医学的影响最为深蕴，因此，在讨论《周易》与中医学时，不能不注意易学发展的承袭性，有必要对从《周易》到易学的基本内容做个介绍。

## 第一章 《周易》的名称

《周易》之名，最早见于《左传·庄公二十二年》：“周史有以《周易》见陈侯者。”在《襄公九年》、《昭公七年》等皆有《周易》的书名。在先秦著作中，如《周礼》、《国语》、《庄子》等皆有《周易》的记载。这部书为何称《周易》呢？大概有如下的解说：

对《周易》的“周”字的解释，最早如《管子》，认为“周”是神秘难测之义，《管子·枢言》说：“故先王贵当，贵周。周者，不出于口，不见于色，一龙一蛇，一日五化之谓周。”以龙蛇的多变而不露形迹周。汉唐之际有两种解释。一是说“周”指的是周朝，如唐代孔颖达在《周易正义》中所说：“则《周易》称周，取岐阳地名，《毛诗》云：‘周原膴膴’是也。”另一种解说认为，“周”指的是周到、全面、完备，如汉代郑玄在《易赞》中所说：“《周易》者，言易道周普，无所不备。”对此观点，唐人陆德明在《经典释文》中进一步确认说：“周代名也，周至也，遍也，备也，今名书，义取周普。”第四种见解，认为“周”指圆周式的循环变化，如贾公彦在《周礼·大卜》疏中说：“《连山》《归藏》皆不言地号，以义名《易》，则‘周’非地号，以《周易》之纯《乾》为首，乾为天，天能周蔽於四时，故名《易》为‘周’也。”说是像一年四季那样圆周循环。

笔者认为，《周易》一名取三义，既讲卜筮，又讲周朝，而且“周”也和“易”一样有变化、神秘的意思。

关于“易”的解释亦有三说。一是清代学者朱骏声，他认为

“易”是巫史文化时代的官名，他在《六十四卦经解》中说：“三易之易读如覡”，“三易”指古代的三部筮书，即郑玄在《易赞》中说的“夏曰《连山》、殷曰《归藏》、周曰《周易》。”在巫史文化时代，部落中除首领外，最大的官就是巫，巫是首领的参谋，以其占筮的才能和多方面的学识为首领的参谋，有时部落首领本身也兼做巫。古代男巫称作覡，“易”乃是巫的借代之字。《说文解字》对覡的解释说：“覡，能齐事神明者，在男曰覡，在女曰巫”。从巫从见。”近人高亨同意朱骏声的说法，我们称此说为“官名说”。《周礼·春官》说：“太卜……掌三《易》之法”，周朝命此官名为“太卜”。

对“易”的第二种解释是“变化说”，《易传·系辞》说：“生生谓之易”，《说文解字》也曾援用如蜥蜴之变化以喻“易”，孔颖达也支持这种说法，他在《周易正义》中说：“易者变化之总名，改换之殊称。”清代唐容川在《医易通说》中指出“西人译《易》，译为‘变化’二字”，看来变化说也得到西方翻译家的赞同。

第三种说法“日月说，这也是变化说的引申。《说文解字》引秘书说曰：“日月为易，象阴阳也”，从‘易’的字形看，‘易’字是上日下月（其下的勿从月）。《易纬·乾坤凿度》：“易名有四义，本日月相衔。”郑玄注：“易者，日月也。”《周易参同契》也说：“日月为易，刚柔相当。”东汉虞翻注《参同契》也说：“字从日下月”。这种“易”从上日下月的说法和《易传·系辞》说的“易者，象也。象者像也。”“在天成象”等认为“易”成于“象”是一致的，都是言天地变化，与变化说相合。而古代的巫覡的职能，也是测日月，观卦象推变化，在这一点上，“易”的三种解释有一致之处。

据以上所述，《周易》是用卦爻的形式推占和论述事物变化的一部书。但作为我国现存最早的一部著作，在一定程度上反映了

那一时期的生活民风，也具有社会史料、哲学思想和科学文化等多方面内容，是古人遗留下来的一笔珍贵的文化遗产。

## 第二章 《周易》的作者和成书年代

《周易》是古代巫觋占筮的典籍，其书非一时一人所作，而是在漫长的历史时期中陆续演化形成的。《周易》的思想甚至可以追溯到新石器时期的天人互感、万物化生的观念，历经夏之玉器时代，商之龟卜时代，周之蓍筮时代，从原始筮占的整理，产生了《连山》，又演为《归藏》，又进而成为《周易》，又经过孔子及其弟子的整理，编撰成《易传》。

据《周礼》：“三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十四。”东汉人郑玄在其《易赞》中说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”就是说像《周易》这样占筮的书，在夏朝就有一部称为《连山》的书，又称“连山易”；殷商时有一部称为《归藏》的书，又称“归藏易”；周朝的才称为《周易》。这三部书合称“三易”。《连山》与《归藏》二书皆早亡佚。后人所知道的是，这三部书都有八个“经卦”，即八卦，都以此为基础，用以推占和预测，这是共同的，汉代人对于《连山》和《归藏》开始考证。如汉代杜子春谓《连山》宓戏，《归藏》黄帝。认为此三书是伏羲、黄帝所作。而郑玄说：“《连山》者象山之云，连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中。”但唐代孔颖达不同意这种说法，他在《周易正义》中说：“案《世谱》等群书，神农一曰列山氏，亦曰连山氏。黄帝一曰归藏氏。”也有人考证，《连山》以《艮》卦为六十四卦之首，艮为山，故称《连山》（《周礼·大卜》贾公彦疏）。汉代郑玄认为《礼记·礼运》中孔子所言之“吾得《坤乾》焉”之《坤乾》即是《归藏》的

别名，因六十四卦之首是《坤》卦，故称《坤乾》。这种说法与《易传·说卦》所言之“坤以藏之”，“终万物，始万物，莫盛于《艮》”一致。《隋志》明确指出，《连山》、《归藏》至汉已亡佚，但宋代以后还有一些研究者称辑佚了二书的“文句”，也有人伪造其书。对两书考证的文章也不少，如清初顾炎武氏认为《连山》、《归藏》根本不属于易学之书。以笔者之见，在上古时代，卜筮是该时代文化的中心，它和天文、历法、哲学、礼仪、习俗、历史等都有密切联系，“三易”之说是可信的。夏朝时，总结了卜筮和有关的文化，形成了《连山》，夏殷之人，又在《连山》的基础上，整理、加入了本时代的见解，编成了《归藏》，而殷周之际，又在前两书的基础上，整理出了《周易》。以上说明《周易》是继承了前数代的卜筮文化，是数代人的集体创作。

关于《周易》成书的具体年代，目前较一致的看法是，书成于殷末周初。这种说法最早见于《易传·系辞下》：“《易》之兴也，当其殷之末世，周之盛德邪。”近代一些学者也多认为此说可靠。从史书记载来看，很多人持“三圣”说。大致是伏羲作八卦；文王演六十四卦，并作卦辞，周公作爻辞；孔子作《易传》。如《史记·周本记》：“帝纣乃囚西伯（文王）于羑里”，文王在被囚期间演八卦为六十四卦。司马迁在《报任少卿书》中更明确地说：“文王拘而演《周易》”。《史记·日者列传》说：“自伏羲作八卦，周文王演三百六十四卦而天下治。”西汉杨雄说：“《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。”（《法言·问神篇》）又说：“文王渊懿也，重易六十四。”（《法言·问明篇》）东汉王充在《论衡·对作篇》也说：“《易》有伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。”对于这些，汉·班固在《汉书·艺文志》中总结说：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”伏羲八卦、文王六十四卦是汉以前学术界公认的说法，



但未必可信，因伏羲是传说中的人物，其作卦也当然是传说。但《易》起源于八卦，由八卦演为六十四卦，再推衍出三百八十四爻倒是必然结果。

《尚书·周书·洪范》：“择建立卜筮人，乃命卜筮。”从人类进入巫史文化时代以来，卜筮是重要的学术和决策，连祭祀也离不开卜筮。直到解放前我国还有许多少数民族地区也常用鸟兽骨占卜吉凶。方法是用正或反断定可行和不可行。这和《周易》用阴爻（--）和阳爻（—）两个符号意义相似。自阴阳爻画组成八卦，至八卦重为六十四卦，最后到《周易》全书的完成，这是一个较长的历程。商代甲骨文也是用来占卜的，但凿龟，看它灼裂的“兆”，很是麻烦，周人用筮占的方法就比较简便，其所用的卜筮法即是《周易》。

再从《周易》所涉及的内容来看，其中有关古代原始战争、祭祀、婚姻、生产、旅行、贸易等某些情况和甲骨文的卜辞有许多相似之处。从《周易》卦辞、爻辞中引用一些例子看来，其中提到“箕子之明夷”，康侯“用锡马番庶”，“高宗伐鬼方”，“帝乙归妹”“丧羊于易”，“中行告公”等故事，也可以说明《周易》成书于殷周之际。而且其卦辞、爻辞，经过了很多人的采辑、订正和增补。其作者应是当时专为天子掌管卜筮的官吏太卜之流。

至于《周易》的另一部分《易传》也叫《周易大传》或《十翼》，历来认为是孔子所作，自宋人欧阳修在《易童子问》中提出质疑后，很多人否认“十翼”为孔子所作的传统说法，近人如钱穆的《论十翼非孔子作》<sup>①</sup>、蔡介民的《周易》源流考<sup>②</sup>，都认为孔子与“十翼”无关。

---

① 见《古史辨》第三册，1931年11月。

② 见《国民杂志》第一卷第八期，1941年。

但是，近年来考古学上一系列新发现，如近年  
献帛书《易经》和数字卦，再加上许多学者在研究中的  
学的新视角和思维方法，对孔子作《易传》的说法支持者渐  
王世舜认为《易传》是孔子所作；吴怡认为《易传》灌注了孔  
的天道思想，是孔子的另一部《论语》，是孔子把《易经》的占卜  
转化为儒家的易理。<sup>①</sup>游焕民认为：“孔子从未把《周易》看成卜  
筮之书。《论语·子路》记载一段话：‘不占而已矣’，就是孔子谈  
到《恒》卦九三爻辞时，对《周易》卜筮的否定。读《周易》韦  
编三绝的孔子，都是从哲学、政治上看待《周易》的，并加以继  
承发扬的。主要表现在：1、吸收《周易》的“中行”思想，并加  
以改造，形成了“中庸”思想；2、吸收《周易》的“无为”思想  
并加以发挥，形成了“无为而治”的思想；3、吸收了《周易》的  
以退为进、以后取先的思想并加以宏扬，形成了礼让为国的思想。  
在孔子的眼中，《周易》只是运用卦名、卦象、卦辞、辞等占的形  
式，而全书并非占筮内容。”<sup>②</sup>

笔者同意上述观点，并认为，在孔子以前的传世典籍不多，对  
这样一部百科全书式的《周易》，孔子不能不接触，不能不去探讨，  
他早年对占筮不感兴趣，但到五十以后，从哲理的角度深研《周  
易》，对卦义和卦爻之辞提出了自己的理解和看法，作了某些注解  
和说明，也像删《诗》一样，进行过一番整理。一向主张“述而  
不作”的孔子，对《周易》作注或进行口头阐释，故《史记·孔  
子世家》说：“中国言六艺者，折中于夫子。”1973年马王堆汉墓  
（西汉文帝时代）出土的帛书《系辞》中的《要》中说过的“夫子  
老而好《易》，居则在橐（tuō，口袋）”等，可以与“五十以学

① 见《国际周易学术讨论会综述》，《哲理研究》1988年第3期。

② 《中国文学研究》，1991年第4期。

《易》”互证，进一步说明孔子和《易》的关系。孔子弟子及其后人，把孔子对《易》的见解记录下来，并加以补充，到战国初期至中期，形成了《易》《象》《文言》《系辞》的主要篇章，就产生了像《论语》一样的《易传》。

### 第三章 易学体系

围绕研究《周易》，形成了一类专门的学问，称为易学。包括《周易》的注疏诠释系统、论述考证系统和发挥创新系统。《四库提要·易类小序》说其门庭：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。而好异者，又援以入《易》，故《易》说愈繁。”

#### 第一节 《易经》、《易传》和《易纬》

《周易》包括《易经》和《易传》。《易经》分上下两篇，两篇合起来为六十四卦。

《易经》上篇共三十卦，为《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》、《小畜》、《履》、《泰》、《否》、《同人》、《大有》、《谦》、《豫》、《随》、《蛊》、《临》、《观》、《噬嗑》、《贲》、《剥》、《复》、《无妄》、《大畜》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》。下篇共三十四卦，为《咸》、《恒》、《遁》、《大壮》、《晋》、《明夷》、《家人》、《睽》、《蹇》、《解》、《损》、《益》、《夬》、《姤》、《萃》、《升》、《困》、《井》、《革》、《鼎》、《震》、《艮》、《渐》、《归妹》、《丰》、《旅》、《巽》、《兑》、《涣》、《节》、《中孚》、《小过》、《既济》、《未济》。

上篇又称《上经》，下篇称《下经》。古代注家对上下两篇的总旨有不同说法，《易纬·乾凿度》说：“故上篇三十，所以象阳也，阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。”韩康伯注《序

卦》则曰：“先儒以《乾》至《离》为《上经》，天道也。《咸》至《未济》为《下经》，人事也。”

六十四卦，每卦有卦辞，每卦有六爻，各爻皆有爻辞，而《乾》《坤》两卦因系纯阳纯阴，又各多一爻辞，共三百八十六爻辞。

《易传》又称《十翼》。即《彖上》《彖下》《象上》《象下》《系辞上》《系辞下》《文言》《说卦》《序卦》《杂卦》共十篇。是最早解释发挥《周易》卦名、卦辞、爻辞的权威著作。

其十篇分七部分，各部分内容如下：

（一）《彖》：分上下两部分，彖传随经，每卦一条，列于卦辞之后，是对卦辞的判断。“彖”是一种有利牙的兽名——茅犀，犀为独角，知几知祥，是彖者，取于几也，是断的意思，彖辞即是说明卦的意义。

（二）《象》：也分上下两篇，即大象、小象。大象每卦一条，列彖传之后；小象每爻一条，列爻辞之后。《系辞》说：“易者，象也。”“立象以尽意，设卦以尽情伪。”“八卦成列，象在其中矣。”说明卦辞和爻辞的意义是根据卦象比拟出来的，即《系辞》中两次提到的“圣人有见天下之赜，而拟诸其形容，像其物宜，是故谓之象。”大象是将六爻还原成三爻的上下两个八卦，据八卦象征的事物，和上下两卦的位置关系来说明全卦的卦辞。小象以各爻的位置为主，说明每一爻辞。象辞也是爻辞的依据，故《系辞》说：“彖者，言乎象者也。”

（三）《系辞》：也分上下两篇。它是《易》的整体概论，不仅解释卦辞、爻辞，并从哲理的高度解说《易》理，提出了许多重要的命题，还道出了《易》的基本原理，对《易经》的思想有了比较系统的发挥。《系辞》是中国哲学史上的一篇重要论文。

（四）《文言》：是对六十四卦中的《乾》、《坤》两卦的详细说

明。“文”，许慎在《说文解字》中说：“文者物象之本”、“文者章也”又有修饰之义。故文言是用文字记载前人对《乾》、《坤》两卦的言论。《乾》、《坤》两卦是六十四卦的基础，《文言》就是专论这两卦的义理，分附于二卦之后。

（五）《说卦》：总说八卦所代表的事物和所体现的原理及其变化，如“易数”、“三才六位”八卦之“卦位”、功能、特性及“远取诸物”、“近取诸身”的比拟等，如《周易正义》所说：“陈说八卦之德业变化及法象所为。”《说卦》在《十翼》中成书最早。

（六）《序卦》：是对六十四卦排列顺序的说明。六十四卦次序的排列是有其深层蕴义的，体现了一种阴阳对应变化的观点，唐代孔颖达曾以“二二相耦，非复即变”的话进行过总结，近人尚秉和也说：《上经》始《乾》、《坤》终《坎离》，而以否泰为枢纽；《下经》始《咸》《恒》终《既》《未济》，而以损益为枢纽，其间次序，皆有深意。圣人虑后妄人，或有乱其卦序者，故为此以绾绶之，其意义可不深求也？值得提及的是马王堆出土帛书《易经》中六十四卦的排列顺序和今本不同，始于《乾》而终于《益》，说明西汉初《周易》有不同的版本。被《序卦》所解说的，是今本，而正因为《序卦》的解说和推广，今本才成为正统，流传下来。

（七）《杂卦》：说明各卦之间的关系和刚柔对立的意义，其内容杂揉各卦，对相反卦之卦义错综对举，如言“《否》、《泰》反其类也”，“《革》去故也，《鼎》取新也，《小过》过也，《中孚》新也”，“《归妹》女之终也，《未济》男之穷也”等等。总不外乎穷变通久之义。《杂卦》是用歌诀的形式记述了上述内容，便于记忆。

《周易》在传播中，其《经》和《传》，版本概念不断改变：有时《周易》仅指六十四卦的《经》，有时又包括十翼的《传》；有时《易经》仅指六十四卦的《经》，有时《易经》又把十翼包括进

来，《经》《传》合一。

在先秦，六十四卦的上下两篇，只称《周易》，对《十翼》也有《易传》的称谓了，如《战国策》中曾有“是故《易传》不云乎”的记载。

自西汉始，人们将《周易》名为《易经》，同时将《十翼》也列为经文了。又在《汉书》或《史记》中称为《易大传》。如《汉书·艺文志》说：“《易经》十二篇”，颜师古注：“上下经及十翼，故十二篇”。其《十翼》之名，最早见于《易纬·乾坤凿度》：“孔子……五十究《易》，作《十翼》也”。至东汉，经学家郑玄，将《经》与《传》合为一书，但各自成篇。到魏晋时期，王弼把《彖》《象》按六十四卦拆开，分别配于每卦的卦辞与爻词后面，又将《文言》拆开，附于《乾》《坤》两卦后面，称“王弼本”。宋代，邵雍、吕祖谦、朱熹等皆恢复汉代古本，朱熹用吕祖谦本，依《汉书·艺文志》“《易经》十二篇”之数，从颜师古“上下经及十翼”之者，写成《周易本义》。该书在形式上复汉本之状，但又将“河图”“洛书”及太极图等九图列于卷首，其“河图”、“洛书”等语虽先秦史书有零星记载，但系统论述乃是宋人所首举。清代康熙年间，李光地受钦命，撰《周易折中》，又将《经》与《传》分开。

目前，关于《周易》的版本，有三种形式，一种是《周易》或称《易经》，仅指六十四卦的上下两篇；《易传》或称《周易大传》也独立成书。第二种形式是《周易》（或也称《易经》）一书分两部分，一部分是六十四卦上下两篇，另一部分是称《易传》（或《周易大传》）的《十翼》，十篇。第三种形式是按王弼本以六十四卦为框架，把《文言》《彖》、《象》拆开，分别配于每卦的卦辞与爻辞后面再合以《系辞》、《说卦》于《杂卦》。

历代研究《周易》的方式和其他经典一样有“经”、“传”、

“注”、“疏”、“纬”等形式，这也是中国传统文化的特点。

对“经”的解说为“传”，除《周易大传》外还有许多解《周易》的著作也称“传”，如春秋时曾有《子夏易传》，宋代程颐作《易传》等，也有许多作者其书名不称“传”，但也属于“传”一类著作，如魏·王弼作《周易正义》、唐·李鼎祚撰《周易集解》、宋·司马光作《温公易说》、宋·朱熹撰《周易本义》、宋·耿南仲作《周易新讲义》、宋·赵善誉作《易说》、清·惠栋作《周易述》、清·李光地作《周易折中》、近代尚秉和著《周易尚氏学》等等。

“注”也是解说《周易》的一种形式，对《周易》逐章逐句的解释，如东汉郑玄作《周易注》，魏·王弼作《周易注》，唐·陆德明作《周易释文》，近代高亨作《周易古今注》等等。

“疏”是对“注”的“注”。因为经过一段时间后，以前作的“注”也成了“古文”，当代人理解困难，便给“注”再作“注”，成为“疏”。例如魏·王弼作《周易正义》之后晋·韩康伯作注、唐·孔颖达作疏，清·王夫之也曾作《周易稗疏》。

“纬”是侧重于从象数学发挥或横向联系来研究《周易》的著作，如东汉时有《易纬》，郑玄为之作注。此外有不称“纬”而和“纬”是一类的著作，如宋·邵伯温著《易学辨惑》、宋·沈该撰《易小传》，宋·程大昌作《易原》，宋·赵以夫作《易通》等等。

除“传”、“注”、“疏”、“纬”之外还有“图解”、“考略”、“训诂”，以及专述占筮之书，并有专门论及《周易》与医学的著作，如明·张景岳作《医易》，清·陈念祖作《易用》，清·唐容川作《医易通说》等等。《四库全书总目提要》对历代研究《周易》的论著作过统计：《易》类 158 部，1357 卷；附录 8 部 13 卷，存目 317 部，2371 卷。涉及《周易》的古代学术著作约三千余种之多，构成了博大的易学研究体系。



## 第二节 卦与爻——周易的符号象征

《周易》作为一部凝结着原始思维的占卜之书，它犹如一座桥梁，一头连接巫文化的彼岸，一头伸入人文文化的核心，将二者联接起来。在巫史文化时代，先民通过卜筮来判断吉凶祸福，解释自然现象，并运用象征方法来阐释宇宙与人生。卜或筮的结果得出“卦”来，再根据卦象和卦爻之辞进行判断。

卜与筮是两种不同的方法。所谓“卜”，又叫“龟卜”。《说文解字》曰：“卜，灼剥龟也，象灸龟之形，一曰象龟兆之纵横也。”系指以烧灸龟甲的方式，根据龟甲烤后的裂纹而得兆，据兆以断问事的吉凶。龟卜之法自唐以后即不见于记载，其法久已亡佚失传。清末自河南安阳小屯村出土了大量殷代甲骨，在甲骨上刻着卜辞，这使我们见到了古人也未必能见到的文物。何以用龟卜，古人认为龟背为圆形，象征天圆；龟四足为方；龟头形如人的阴茎，象征着人。一龟可喻天、地、人三才，于是用龟卜可以通天、地、人之德。“筮”，又叫“占筮”，《说文解字》说：“筮，《易》卦用蓍也。”是以蓍草进行演算的卦，通过分析卦象和卦爻之辞而推断问事的吉凶。占筮法在《系辞》里即有记载，得以保存至今，也是最权威的文献。

《周易》用卦和爻的符号象征作为事物和观念的表现形式。远古巫术时代，有许多占卜方式和符号，唯有卦爻的符号流传下来，保存在《周易》中。

卦和爻的概念和起源历来众说纷纭，最著名的有七种说法：

第一种说法，认为八卦是原始的文字。说乾卦图象是“天”字，坤卦图象是个“地”字，震卦图象是个“雷”字，艮卦图象是个“山”字，离卦图象是个“火”字，坎卦图象是个“水”字，兑卦

图象是个“泽”字，巽卦图象是个“风”字。这种说法首先见于《易纬·乾坤凿度》，宋人王应麟《困学纪闻》引之，而杨诚斋《易传》亦曰：“卦者，其名。画者，非卦，乃伏羲初制字。”直到现在还有认为是契形文字。但中国文字有明显的承袭性，八卦如此重要，却不能流传，没有在民间约定俗成得到普及，难以成立。高本汉先生曾作过详细研究，论述精到。

第二种说法，认为是伏羲氏观察天地之象和鸟兽之文的记述或“河出图、洛出书”的产物。此是汉代经学家孔安国在注《论语》中“河不出图”时说“河图，八卦是也”而有此番结论的。《易纬·乾坤凿度》中也有河图八文之语，班固、王充都用此义，孙星衍宗之。近人赵国华考察了陕西半坡村原始文化遗迹，认为“洛书”是鱼祭场的格局，和后天八卦相合，乃是由“洛书”变换出后天八卦来。<sup>①</sup>

第三种说法认为卦是数字符号。《汉书·历律志》说：“自伏羲画八卦，由数起，至黄帝尧舜而大备。”《系辞》也说：“阳卦奇，阴卦偶”。“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这种说法直到目前也有较多的支持者，甚至认为八卦就是二进制。

太极： $2^0=1$

两仪： $2^1=2$

四象： $2^2=4$

八卦： $2^3=8$

六十四卦： $2^4=64$

此方面论文甚多，如胡怀深《八卦为上古数目字说》，<sup>②</sup> 叶国

---

<sup>①</sup> 赵国华《八卦符号原始数字意义的新探索》，载《哲学研究》1987年第6期

<sup>②</sup> 《东方杂志》1927年11月号。

庆《八卦所含之数字性》，<sup>①</sup> 岑仲勉《易卦爻表现着上古数学知识》。<sup>②</sup>

类似此种说法，如日本学者三上义夫认为卦就是数学计算的“筹”（见所著《中国数学之特色》）。

第四种说法，认为挂从“圭”，八卦是据土圭之法所画日影，故“卦”字从“圭”、从“卜”。《周礼·大司徒》上说：“以土圭之法，测土深，正日景，以求地中。日南则景短，多暑；日北则景长，多寒；日东则景西，多风；日西则影朝，多阴。”既然“卦”“从圭为卜”，那么它显示的是“天垂象”，故《易纬》又训“卦”为“挂”：“卦者，挂也。言悬挂物象以示于人，故谓之卦。”又“圭”字是“土”字重叠，从土圭之法测量，认为“太极”是测量中使用的工具——“表”或“臬”，相当于现在的标杆，两仪是光的阴阳两面；对四象的解说更多，如：1. 孔颖达以七、八、九、六为四象；2. 刘牧以一、二、三、四为四象；3. 以春夏秋冬为四象；4. 四营为四象；5. 实象、假象、义象、用象为四象；6. 王昭素以象两、象三、象四、象闰为四象；7. 胡旦以阴阳刚柔为四象；8. 《汉上易》以阴、阳、老、少为四象，苏东坡宗之；9. 神物、变化、垂象、图画为四象；10. 刘钰以四分圆周为四个象限为四象。笔者赞同最后这一说法，同时指出，按阴阳推理太阳、太阴、少阳、少阴为四象。而四象再二分就是八卦了，六十四卦就是“八卦相错”由八卦重叠而来。古人就注意到时间和空间的统一性，故从测日影可推时间或定方位。<sup>③</sup>

第五种说法：认为八卦是由上古结绳向画契及后来演变而成

---

① 《厦门大学学报》，1936年第2月。

② 《中山大学学报》（社会科学版），1956年第1期。

③ 见刘钰《关于易经卦画起源之研究》，1946年12月《求真杂志》1卷8期。

的各体文字的中间状态。陈道生在《重论八卦起源》<sup>①</sup>一文中，指出中国文字分三期：结绳时期；画卦时期（《易》是根据卦的）；画契及后来演变成各体文字。从《系辞》记载的“上古结绳而治”，“以类万物之情”表明，八卦原具有文字作用的。有传递思想与传递经验的功能，又依据刘师培、梁启超的论证，证明八卦为文字的痕迹，还遗留在今日可考的文字中；又依据《周易》二元对比的观念，从“形”和“数”的关系，指出八卦与结绳的渊源。并认为，在那一历史时期，人们采用了“逢二进一”的二进法，直到后来人们还以一斤为十六两。后因殷代采用了十进制而取代了它，此法只有在宋初的时候，才为陈抟、邵雍所发扬。于是从结绳→数→因数有形→有图，为八卦。

第六种说法：八卦是中国远古万物的本原。庞朴认为八卦是以八种自然物表示的元素说，即八大元素，其来源是占筮的结果，是阴阳二爻三次重复而成，二的三次乘方便得八。其中阴阳二爻，或正反两面，是一切简易占卜的基数，重复三次则是“占三从二”，即选择累计中最先多数的简易方法。所以八卦的“八”和“卦”，是起于占也为了占的。这就是《系辞》所谓的“以通神明之德”。从筮占形成八卦的八个图象，为了表达和记忆方便，免不了慢慢给他们起一些专名，于是凑合成天、地、山、泽、雷、风、水、火，这便是《系辞》所谓的“以类万物之情”，或通常认为物质元素了。<sup>②</sup>

第七种说法，认为八卦是由龟卜兆纹发展到筮数卦的。五六十年代就有余永梁（《易卦爻辞的时代及其作者》）、屈万里（《易卦源于龟卜考》）二位先生就在论文中分别论述龟卜兆纹与

---

① 见台湾《孔孟学报》，1966年第二期。

② 见《光明日报》1984年4月23日第三版

八卦的关系。<sup>①</sup>他们根据出土甲骨刻辞和考证，指出内腹甲合计九块为九阳，外盾板花纹六排平列，俨然似坤卦（䷁）。又据《周书·武顺篇》：“人有中曰参，无中曰两。……男生而成三，女生而成两。”这是说有中的是阳性，无中的是阴性。腹甲有中，而其数为九；盾板无中，而其数为六，与《易》的阴阳九六之数相合。盾板质软，龟甲质硬与阳刚阴柔相合。而卜辞的刻辞顺序由下而上，与《易》卦六爻顺序一致。从卜辞所用数字只有一五六七八九几个，组成形式多数以三个一组或六个一组，或两组成对，这些卜辞的年代自商、西周，直到战国；其地点也不仅限于殷墟，1976、1979年，在今陕西岐山、扶风一带的周原宫殿（宗庙）遗址处及其他地方也都发现了甲骨文和竹简。直到战国中期的楚简，还保存有卜辞所用的数字符号，但已简化为一和六两个数字了。后来的卦符（—）（--）就是一和六演化的。通过释读周原甲骨文，比殷墟卜辞更进一步揭示出这些成串数字的奥秘。原来这些数目字是古代“筮”的原始形式，是《易》卦的雏形。古人占卜通常是先占后卜，即先用蓍草、豆子、草筹等筮的数字（这些将在占筮法中介绍），再把数字记在占问同一事项的器物上，凡奇数表示阳爻，偶数表示阴爻，由所筮得的数字即可转化为卦爻。再根据卦辞和爻辞判明吉凶。这就揭开了《周易》卦爻的来源，乃是因袭龟卜从占筮数字演进而来的。原始《易》卦的这些资料，在易学研究上有着重要的意义。首先，它证明了古代易学所叙的“《易》以象数为本”的真确性，原始的《易》卦是用数字来表示的，后世代表阴阳的卦爻，也是由数字六和一演化而成的；其次，由于殷代已存在六个数字的重卦，过去关于重卦始于文王的说法便不足为据了，把六十四卦的产生提前了；再次，关于“互体卦”

---

<sup>①</sup> 见台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》第1本和第27本。

始于汉代的说法，在小屯南地甲骨文中已有所表现，可见其渊源甚早，不能简单的加以否定。近年这些发现，是当代《周易》乃至文字学、考古学的一大成就。<sup>①</sup>

关于阴爻（--）和阳爻（—）的含义，有四种说法。一是章太炎、郭沫若两家的男根女阴说，认为阳爻（—）象征男性生殖器，但章氏从阴阳两种性质的观念出发，郭氏认为这表现了古代生殖崇拜的孑遗，<sup>②</sup>二是释“爻”为“效”，如《系辞》所说：“爻也者，效此者也。”即“效仿”、“模拟”之意。持“卦”为土圭测影者们也有此种说法，说爻是窗格的影子的描记。三是结绳而治者的契画说，认为在结绳记数，进而记事的演变过程中，由无结者演为阴爻，有结者演为阳爻。四是“杯珓”说，上古卜筮者用的卜具为“杯珓”，《广韵》注曰：“杯珓古者以玉为之。”程大昌《演繁露》曰：“问卜于神，有器名‘盂’珓，以两蚌壳投空掷地，观其俯仰以断休咎。后人以竹木略斲削使如蛤形，而中分为二，改字作‘校’，或作‘簣’，更误作‘筮’。”今在寺庙或土地庙神前尚有二块以竹根制成的筮牌，掷地以卜休咎之用。“爻”与“筮”、“珓”“校”等字近者而得其称谓。可掷筮三次成八卦，再掷三次为六爻的六十四卦之重卦。五是影像说。说爻指日光，或指月光（“爻，皎也。”）或日月交辉投射（“爻，交会也”）。

从以上关于卦和爻的概念而知，《周易》中的卦和爻，是进行占筮的单位，其来源和演变与占筮法有关，有其特定的涵义。但在巫史文化时代，学术处于混元状态，占筮也要推算天文数字、其卦也未尝不与数字、圭测有联系。随着《周易》的哲学化，在象数和义理发展的同时，卦和爻的概念可衍伸，成为一种思维模型，

---

① 曾宪通：《四十年来古文字学的新发现与新学问》，载于《学术研究》1990年第2期。

② 郭沫若《中国古代社会研究》，第27页，开明版。

表现的形式为象数，其内容为易理，主要体现为哲学，其形式和内容相结合，又体现于科学和技术，用为观象制器之本。对中医的发展也有一定影响。

### 第三节 八卦

八卦就是八种符号象征，指乾（☰）、坤（☷）、震（☳）、兑（☱）、坎（☵）、离（☲）、艮（☶）、巽（☴）。学《周易》的人，为了便于记忆卦象，就编了《八卦取象歌》：

乾三连 ☰

坤三断 ☷

震仰盂 ☳

艮覆碗 ☶

离中虚 ☲

坎中满 ☵

兑上缺 ☱

巽下断 ☴

八卦又称八经卦，每个经卦包括卦名、卦符、卦象、卦位、卦序五个要素构成。乾、坤、震、兑、坎、离、艮、巽是为卦名，☰、☷、☳、☱、☵、☲、☶、☴是为卦符，即卦的符号。

“卦象”指的是每卦象征着某些事物。如乾代表天等其它事物，坤代表地等其它事物。其它六卦也是这样，每一卦名有一个基本的代表物，如震基本代表雷，巽代表风，坎代表水，离代表火，艮代表山，兑代表泽等。

“卦位”是每一卦居于一定的方位。但这有两种分法；一种是所谓先天八卦方位，一种则是后天八卦方位。先天八卦又称“伏羲八卦”，方位是：乾南，坤北，震东北，巽西南，离东，坎西，

艮西北，兑东南。后天八卦又称“文王八卦”，方位是：乾西北，坤西南，震东，巽东南，离南，坎北，艮东北，兑西。卦位何以如此？一般认为，原始先民生活居住多取朝南面、朝阳的方位，作为先天卦的乾卦由三个阳爻组成，于是把乾卦定位为南，坤卦定位为北。而周人居住区在西北方，他们取代殷商以后，自认为奉天承运，便把西北定为乾卦的卦位。如果从确立卦位的原则分析，先天八卦体现了自然之象，是按阴阳学说的格局构建的；而后天八卦则是在五行学说参与下形成的，因为按五行学说，离为火而主南，坎为水而主北，震在东方和木一致，兑在西方属金。

在《说卦传》上有明确的文字说明八卦与五行的关系。其原文是：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役夫坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役夫坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说，言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者水也，正北方之卦也。劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也。故曰成言乎艮。”这一大段文字有三点应予注意：一是叙述了易家称为文王后天八卦的原始；二是将时序与八卦作了联系，有的直说八卦与节令的对应，如“兑为正秋”，有的用物候气候节令表明八卦与时序的联系，如“齐乎巽，……言万物之洁齐也”等等；三是这段文字贯穿了五行相生说，五行相生之次序是木火土金水。震为万物之所出，表示春令，五行为木，方位为东。木生火，由春而夏，方位为南。火生土，但正秋为兑，兑属金。故将坤卦置于离兑二卦之间，而有“致役夫坤”，位于西南方位。这样一配就多了一个夏秋之间的季节，后来称为“长夏”，即古代之“土王季夏”说。然



后循五行相生之序，土生金而为兑为秋，方位在西。再为金生水，故为坎卦为冬，方位在北，而后又是水生木，而夏为震卦为春，方位在东。

五行说渗入八卦系统而产生的后天卦位是象数易的重要论点，必须作尽可能详尽的解释，所以说卦传上这一大段也同时将八卦的方位作了安排。将乾纳入西北，巽为东南都是按五行学说而定。因巽为风为木，紧接于震以代表春。乾为金紧接于兑代表秋。只有东北的艮卦在象为山，五行应为土，这在水生木之次序之间插入一个土甚为不妥。但在易经坤卦经文中“利西南，不利东北”之言，这也反映在殷周时代的一段历史事实，当时在周原的东北是异族的鬼方经常侵扰周民，而周在西南，如外出经商，到西南可能获利，到东北可能遭到抢劫。<sup>①</sup>

八卦还有第五要素，就是八卦自身的次序，这种内在的次序是以八卦具有性别为基础划分的。原来八卦分男女，一般称为阴阳。例如乾代表天为父为男为阳，坤代表地为母为女为阴。其余六卦中震、坎、艮为男为阳，兑、离、巽为女为阴。但仅仅这样就只有男女次序，为了区分出八个卦的次序，将乾坤代表父母外，其它六卦为这对父母的子女，三男卦为子，三女卦为女。这就又加了一种次序，将乾坤二卦与其它六卦区分开来。再进一步将震巽二卦列为长男长女，坎离列为中男中女，艮兑列为少男少女，这样就列出了全体八个卦的次序，将八个卦自身排列成一种顺序，这是我们称为“卦序”要素。“卦序”就是以八卦象征家庭组成的体现。

现将八卦的五个要素列表如下（表1）：

---

<sup>①</sup> 见李镜池《周易通义》第5页

表 1 八卦五要素表

卦 名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦符								
卦象	天	地	风	雷	水	火	山	泽
卦(先天)	南	北	东北	西南	西	东	西北	东南
位(后天)	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
卦序	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女

伏羲八卦、文王八卦次序如图 1、图 2：

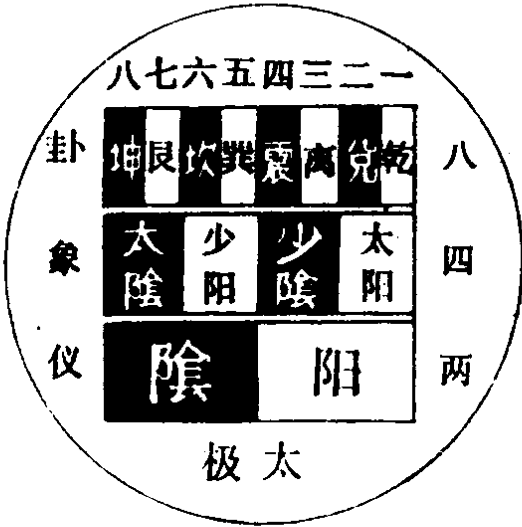


图 1 伏羲八卦次序图

对于两种八卦，从科学的角度解释是：先天八卦是上下竖立的方位，乾南坤北为天地，离为火为日在东，坎为水为月在西；后天八卦则是与之垂直的平面图，离南坎北，震东兑西，和黄河中下游的地域一致。

此外，关于八卦，从比较易学角度还有汉族的《周易》八卦与彝族八卦之别。彝族八卦即《人文论》八卦：“哎、哺、且、舍、鲁、朵、哼、哈”，在彝族中流传。但《周易》也非仅汉族专用，已成为中华民族的共同文化财富了。













坤母			乾父		
 兑			 艮		
 离			 坎		
 巽			 震		
					
兑为少女得坤上爻	离为中女得坤中爻	巽为长女得坤初爻	艮为少男得乾上爻	坎为中男得乾中爻	震为长男得乾初爻

图 2 文王八卦次序图

伏羲八卦、文王八卦方位如图 3、图 4：

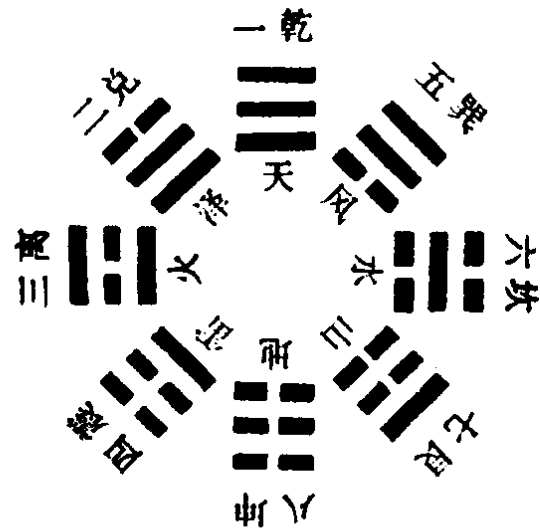


图 3 伏羲八卦方位图

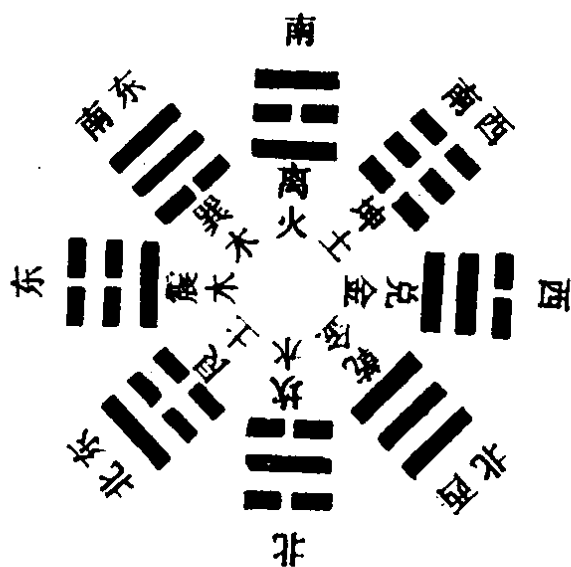


图4 文王八卦方位图

#### 第四节 六十四卦

取八卦中任意两卦相重叠即为六十四卦。八卦之各卦称“经卦”，而六十四卦之各卦称“重卦”或“别卦”。八卦之各经卦由三爻组成，而六十四卦之各重卦由六爻组成。六十四卦之重卦如表2。

六十四卦也有卦名、卦符。其每一卦由六爻组成。各爻有其爻位。中国古代书写文字自上而下，而重卦的六爻，却和此习惯相反，其卦画的顺序，乃是由下而上。何以如此？从殷墟的卜辞中记日期的干支看来，它们的刻辞的顺序是由下而上，由此推出占卜之卜辞的记录顺序是由下而上，发展到占筮时，顺序也由下而上。

表 2 六十四重卦表

上 下 卦	乾 ☰ 天	坤 ☷ 地	震 ☳ 雷	巽 ☴ 风	坎 ☵ 水	离 ☲ 火	艮 ☶ 山	兑 ☱ 泽
乾☰天	乾	泰	大壮	小畜	需	大有	大蓄	夬
坤☷地	否	坤	豫	观	比	晋	剥	萃
震☳雷	无妄	复	震	益	屯	噬嗑	颐	随
巽☴风	姤	升	恒	巽	井	鼎	蛊	大过
坎☵水	讼	师	解	涣	坎	未济	蒙	困
离☲火	同人	明夷	丰	家人	既济	离	贲	革
艮☶山	遁	谦	小过	渐	蹇	旅	艮	咸
兑☱泽	履	临	归妹	中孚	节	睽	损	兑

重卦各爻读法由下而上，依次初、二、三、四、五、上。一爻称“初”，最上之六爻称上。其阳爻称九、阴爻称六是《周易》中爻辞的记载，并没有谈及阴阳二字。直到《易传》才称阴阳。可知，最初这九、六二字，就等于后世的所谓阴阳。然而，九六为什么具有阴阳的意义呢？有如下四种说法：

最早是《易纬·乾凿度》的解释是：“一变而为七，七变而九；九者，气变之究也。”又说：“阳动而进，阴动而退；故阳以七、阴以八为象。阳动而进。变七之九，象其气之消也。”郑玄在注中进一步解释，说阳爻未变时谓之七，变后谓之九；阴爻未变时谓之八，变后谓之六。因《周易》是用变爻来占的，所以用六、用九，而不用七、八。后来崔景在此基础上创立了老阳、老阴、少阳、少阴之说。以九为老阳，以六为老阴；以七为少阳，以八为少阴。但这个说法不能解释为什么一只变七而不变三、五？阳为什么一定进、阴一定退？

• 二是唐代僧一行用蓍策说解释。他根据筮法，蓍策用大衍数  $50-1=49$ ，为 49 根蓍策：

老阳 13, 余数  $49 - 13 = 36 \cdots \cdots$  四九

少阳 21, 余数  $49 - 21 = 28 \cdots \cdots$  四七

少阴 17, 余数  $49 - 17 = 32 \cdots \cdots$  四八

老阴 25, 余数  $49 - 25 = 24 \cdots \cdots$  四六

以此九、六为老阳、老阴，七、八为少阳、少阴。但此说是据《乾凿度》之说，后世人推演出来的，也难以被公认。

第三种说法是清人俞樾在《群经平议》中的解说，他根据阳数三为奇，阴数两为偶。《周书·武顺篇》：“男生而成三，女生而成两”。又《说卦传》：“三天两地而倚数。”《正义》引郑注：“三其之为九，故九是乾之数。坤卦三阴，阴之数二，三其二为六，故六为坤之数。以此推之，震、坎、艮皆一个阳爻、二个阴爻，其数七；巽、离、兑、皆一个阴爻，二个阳爻，其数八。故《周易》用九、六，不用七、八，用老不用少，统于尊长之意。”这个解说虽近于情理，但仍在用老不用少的前提下推理的。

第四种说法是根据龟板和盾甲的裂纹，复甲数为九，朝上为阳；盾板数为六，朝下为阴，在用龟卜来烤炙时，便可见九六之数，即为阴阳。

六十四卦的各重卦，其六爻也可分上下两个部分，即由二个八卦组成。在下面的三爻，为下卦，也叫内卦；在上面的三爻，为上卦，也叫外卦。由八个内外卦互相交叠而构成六十四卦，《易传》称此为八卦相错。

上爻	}	上卦(外卦)
五爻		
四爻		
三爻	}	下卦(内卦)
二爻		
初爻		

六十四卦的各重卦除用六爻为卦符外,也和八卦一样,用文字题了卦名。有了卦名,就可以借助文字的提示作用,给那些符号赋予某种意义,引发出一种象数的思维模式,即以卦名象征刻卦的含义,如以《蒙卦》象征着萌,以《泰卦》象征通等等,把各卦概念化了。

六十四卦的排列组合是有一定顺序的,从《序卦传》的解释,也可以反映《周易》的“两极相逢”——即对立统一及转化的观念。如第一卦是《乾》,象征天;第二卦是《坤》,象征地;第三卦是《屯》,象征物之始生,万事开头艰难有险阻;第四卦是《蒙》,象征初生蒙昧,蒙蔽不通,虽幼稚却可发蒙而亨……其六十三卦是《既济》,表示事有所成;其六十四卦即最后一卦《未济》,则象征不可穷尽。从其排列,贯穿着“物不可以终通”,“物不可以终否”,“物不可以终壮”,“物不可以终难”,“物不可以终动”,“物不可以终止”,“物不可以终离”,“物不可以穷尽或求全”等对立统一规律,如此循环往复地向正面发展,向反面转化。《周易》六十四卦,除历代流行本(本文所采用的版本)外,还有汉石经残本,唐石经本(即王弼注本)和马王堆帛书本,各本六十四卦顺序不尽一致,唯按《序卦》之本得以流传,其原因除《序卦》的推广之外,更主要的是这样编排能反映一种辩证的思想,有科学的逻辑,所以才能被历代所接受,得以流传。

## 第五节 卦辞和爻辞

六十四卦每卦有六爻,共三百八十四爻。因乾坤二卦象征天地各加一爻,共三百八十六爻。《周易》不仅为六十四卦题了卦名,也用九六奇偶之数对三百八十六爻题了爻名。这样六十四卦的各卦和爻除了具有符号系统外,又因文字具有象形、象事、象意、象声、转注、假借等所谓六书的功能使卦名和爻名都具有表意性。卜筮者对一些筮占记录,或者把与筮占相应的历史史实,经过一番整理分

类、加工改造，便系于每一卦或每一爻的符号之下，以此就形成了卦辞和爻辞，合之而组成了《周易》的表意系统。

这样《周易》就具两套系统，一套是符号象征系统，包括阴爻、阳爻、八卦和六十四卦卦符；另一套是文字表意系统，包括八卦、六十四卦卦名，三百八十六爻爻名，各卦辞和爻辞。卦辞和爻辞的问世是一个创造性的发展。它使卦爻的符号体系变得更加规范，更加稳定，而且还借助文字的提炼作用，给那套符号体系赋予某种意义，就具备了多方面的功能，容纳了更多的信息，启迪了更丰富的思路，占筮的意义和性质发生了变化，引发出一种象数的思维模式。

一方面卦爻的符号本身具有联想和类比的功能，卦的符号具有多义性，如“乾”可象征天，其引申义则是“朝廷”、“君子”、“雄性”、“健壮”等，如《系辞》所说的“圣人立象以尽意”。每一卦的符号可以象征一类事物，如王弼在《周易略例·明象》中所说：“触类可为其象，合义可为其征”，于是有了“象征”一词。这样象征可以不断引伸，如《系辞》所说：“称名也小，取类也大。”当然，象征的意蕴又是可变的，如“巽”的经卦为风，而“巽”的别卦则有多种含义：风吹树木而摇摆，推导出“巽”为木；木有花叶之美犹人之有美德，可代表人之美德；风吹万物无孔不入，“巽，入也”；风遇坚强之物曲回退让，“巽，逊也”；风自空中吹来，“风上而化下”，故“巽”可喻君子之教令感化，训导臣事。如：高宗伐鬼方的故事，帝乙归妹的故事，箕子明夷的故事，康侯用锡马蕃庶的故事等等。也有天文历法知识，如《丰卦》的“日中见斗”，“日中见沫”；《明夷》卦的“不明晦，初登于天，后入于地。”《复卦》的“七日来复”等等。也有政治伦理，如《临卦》的“政临，大君之宜，吉”；《益卦》的“有孚惠心，勿问，元吉”；《谦卦》“谦谦君子”；《恒卦》的“不恒其德，或承之羞”等。也有哲学道理，如《泰卦》的“无平不陂，无往不复”等。用上述知识对巫术文化



进行系统总结,使这部卜筮的参考书不仅成了卜筮的规范和思维模式,也由于它含文化科学知识,而具有一定的理性思维。《周易》以此成为中国文化的原点。

## 第六节 河图与洛书

河图、洛书被称为“无字之易,先天之学”,是中国传统文化的“玄机”之一。近年来,也有学者称其是史前期科学发展的重要归结。河图、洛书是由圈、点符号表示的两个图形,从数字分析,一为九数图,一为十数图,如把其中的九数图的圈、点转换为阳爻(—)、阴爻(--)便成为八卦,展示了卦爻演进之迹,据此推说河图、洛书是《周易》的先源;《内经》的藏象学说也援用河图、洛书之理类比脏腑的功能方位、时间和人身格局,堪为其理论之发端。由是而言,古代学者们所谓“医易同源”,其源在河图与洛书。

河图、洛书的记载,最早见于《尚书·顾命篇》:“陈宝:赤刀、大训、弘璧、琬琰,在西序;大玉、夷玉、天球、河图,在东序。”说周代已经把河图与其它七种物器一同列为国宝,并放置在东序。“序”训为墙或厢。南宋学者蔡沈注云:“河图,伏羲时,龙马负图出于河,一六位北,二七位南,三八位东,四九位西,五十居中者。”

《尚书·洪范》记述了箕子与武王的对话:“箕子乃言曰……鯀则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴。”《汉书·艺文志》据此解说道:“禹治洪水。锡洛书,法而陈之,《洪范》是也。”说天赐(锡)给禹的是洛书,禹按洛书之法述而为《洪范》。蔡沈注云:“孔氏曰:‘天之禹神龟,负文而出;列于背、有数至九,禹遂因而第之,以成九类’,世传载九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,即洛书也。”

《易传》将河图、洛书列为《易》学体系,并认为“河出图、洛出书,圣人则之”,指出圣人取法于河图、洛书才演出八卦。历代以来,

对河图、洛书的来源大致有四种解说：

一是瑞祥征兆说。即古代传说的龙马负图，龟现《九畴》的故事。河指黄河，洛为洛水。说伏羲时有龙马出于黄河，是为河图，伏羲按此图治国取得业绩。汉代刘歆也赞同《周易大传》的说法，认为八卦取义于河图：“伏羲继天而王，河出图，则而画之，八卦是也。”（《汉书·五行志》）又传说在夏代，有神龟出于洛水，背上有图文，禹受启发治水，取得成功，并记述其图文，是为《九畴》。古人把河图、洛书的出现，视为“古圣人受（天）命之瑞”，是兴盛繁荣的象征。如《管子·小匡》：“昔人之受命者，龙鱼至，河出图，洛出书，地出乘黄。”故《论语·子罕》中，孔子有“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”之叹。《墨子·非攻》以黄河浮出绿色图为武王伐纣献瑞：“赤鸟衔圭，降周之岐社曰：‘天命用文王，代殷有国，泰颠来宾，河出绿图，地出乘黄。’”

二是图籍说。先秦便有图书之称谓。《韩非子·宋道》：“故图不宰予，不举六卿；书不著子婿，不明夫差”。《韩非子·大体》：“豪杰不著名于图书”。汉代人合称河图、洛书为“河洛”或“图书”。《汉书·五行志》说：“河洛出图书。”以河图、洛书为我国最早的文化典籍。也有说河图、洛书为天文、地理图者。如汉代郑玄：“河以通《乾》（周易乾卦）出天苞，洛以流《坤》（周易坤卦）壮地符。”以《周易》之《乾》《坤》二卦之机心在于引喻天地。也有注家推测河图是上古天象图，洛书是当时中华民族的地域图；河图为列宿斗正之度，洛书为录记兴亡之数；河图为山川险易、南北高深如图经，洛书为风土刚柔、户籍人口如《禹贡》《职方》的。又有宋代薛季宣把河图、洛书皆归于地志，指为黄河、洛水的九曲之数。清代黄宗羲在《易学象数论》谓河图即后世图经，洛书为后世地志。近人高亨在《周易大传今注》中言河图、洛书分别是黄河、洛水之图。当代江国梁在《周易原理与古代科技》一书中指出，河图为古代晷仪，洛书当是一幅

天文图。韩永贤在《周易探源》中,说河图乃是无文字时代的气候图,洛书则为方位图。因是黄河流域的气候图故称河图。洛书略去了地的记号,为专表地理方位的罗盘。他据《水经注·河水》“禹治洪水,西至洮水之上,见长人受黑玉书于斯水上”等记述,认为大禹治水时,动用了大量的土石方,从而发现了这个出土文物的刻石,禹为纪念这天赐的发现,以洛书的九个数为纲,写出了《洪范》《九畴》的论文,这就是“洛出书”和《九畴》的来历。

三是数字发端说。《周易大传》就指出,“上古结绳而治,后世圣人,易之以书契”(《系辞下》)。其后的诸多注家依据《汉书·律历志》所言的“卦由数起”,论断河图、洛书是华夏数学文明的先业。如颜师古注曰:“万物之数,因八卦而起也。”刘歆也说:“河图、洛书相为经纬,八卦、《九章》相表里。”清代万年淳在《易姆》中也说:“河图外圈而内方,圆中藏方……洛书内圆而外方,方中藏圆。”方与圆皆为几何图形,可以互相变换。当代人陆思贤指出,河图、洛书使用圈点,源与占卜。在数码尚未发明之前,古人以图记数,以点记数,并以连线组合,正是结绳记数、结绳记事的反映。

四是图腾祭祀说。图腾是氏族社会时代的崇拜、标记和符号,以万物有灵为思维基础的神圣信仰观念。当代学者们考证,中华民族的汉族,在远古时代崇拜龙和龟。“河出龙图,洛出龟书”,是远古汉民族的图腾崇拜赓续下来的传说印迹。传说伏羲氏时代有龙呈祥,因而以龙纪事,创立文字。《印学丛谈》说:“伏羲因画八卦而作龙书”。以龙纪事的传说可见于先秦文献。《左传·昭公十七年》:“太皞氏以龙纪,故为龙师而龙名”。《竹书纪年》也说伏羲各氏中有飞龙氏、潜龙氏、居龙氏、降龙氏、土龙氏、水龙氏、青龙氏、赤龙氏、白龙氏、黑龙氏、黄龙氏。显然古代东夷祖先伏羲氏族集团就是以龙作图腾。近年来在河南濮阳西水坡 6 000 年前中原文化遗址蚌壳龙虎墓的发现,乃是史书所传“黄帝将亡,则黄龙坠”的写照,显

示了龙的图腾的踪迹。另一传说认为黄帝轩辕氏的图腾是龟的一种——天鼃。天鼃与轩辕语音相近。该氏族以天鼃为图腾徽帜，它“头对天山尾向东南，四足定四方”。当时人认为龟背圆足方和天圆地方一致，故龟可通天地之神灵，和圣人一样具有先知先觉的本领，由是而用龟来占卜。龟卜的历史比用蓍草占筮更悠久，《左传》以此说“筮短龟长”。殷商之人龟卜最盛，《白虎通》曰：“圣人所以能独见前睹，与神通精者，盖皆天所生也。……灵龟者神色也，黑神之精，五色鲜明，知存之吉凶。”到汉代，龟还是权力和帝位的象征。《汉官仪》中，有“列侯印黄金龟纽，文曰印；丞相黄金龟纽；文曰章”的记载。龟纽即印把子。《淮南子·说林训》亦云：“龟纽之玺，贤者以为佩”。河图与洛书正是龙龟崇拜的时代标志。中国社会科学院赵国华，从对西安半坡遗址的考察中，确定了洛书是半坡文化后期的产物，他对半坡彩陶和祭场的研究中指出：半坡彩陶的抽象鱼纹具有表示抽象的数量含义；八卦符号是从半坡鱼纹直接演化出来的；鱼纹彩陶实为祭器，举行鱼祭是为祈求生殖繁盛；今传“洛书”是从半坡鱼祭场地布局分离出的数据图，由它变易而为今传“河图”。

河图、洛书作为原始氏族图腾时代的文化主体内容，从《尚书》《周易大传》转化为文字记述和解释，但其图象由于传播载体的因素，没能广泛流传。汉唐之际孔安国、刘歆、郑玄、孔颖达曾述说河图、洛书，但未传示图形。以至于宋初欧阳修否认此二图，并斥为“怪妄之尤甚者”，但宋初有华山道士陈抟（希夷）传出了河图、洛书的图形。北宋刘牧专攻此学，形成了河洛学派。南北宋之际的学者朱震，在所著《汉上易卦图》中，首先把河图、洛书放置在扉页上以示其珍。继后朱熹的《周易本义》和其门人蔡元定用朱熹名义写的《易学启蒙》也把河图、洛书冠其书首，和太极图等共九图称先天图。《周易本义》问世后，仍有人怀疑其所传，认为是陈抟、邵雍或朱

熹等人的臆造。但明清学者如黄宗羲(《易学象数论》)、黄宗炎(《图书辨惑》)、毛奇龄(《图书原舛编》)、胡渭(《易图明辨》)、张惠言(《图书条辨》)等皆以专书驳诘,力排异议。认为汉以后河图、洛书不仅没有失传,而且得到应用和发挥。包括杨雄《太玄经》援引洛书之数,汉末三国易学家管辂(209—256年)占巽卦起风,也是根据洛书。汉以后由道家藏匿得以保存,至宋初才由陈抟、邵雍等人推出。其实,在《灵枢·九宫八风》篇中,也有洛书在医学中用于预测疾病的记述。1977年7月,在安徽省阜阳发掘汉代汝阴侯墓中,出土了太乙九宫占盘,天盘上的图便是洛书,其真实性得以肯定。

《周易大传·系辞》首先指出画八卦的依据是河图、洛书。孔安国、刘歆、马融、王肃、姚信等《易》学家也持此说。《汉书·五行志》云:“《易》曰:‘天垂象,见吉凶,圣人象之,河出图,洛出书,圣人则之’。刘歆以为伏羲氏继天而王,受河图,则而画之,八卦是也;禹治洪水,赐洛书,法而陈之,《洪范》是也。”关于伏羲之来历,有待稽考,“继天而王”也难从信,但河图、洛书却可变易为八卦,古人据此而说河洛为八卦之源。因八卦又是六十四卦之经卦,便称河图、洛书为《周易》之先导。

河图、洛书的图形如图 5:

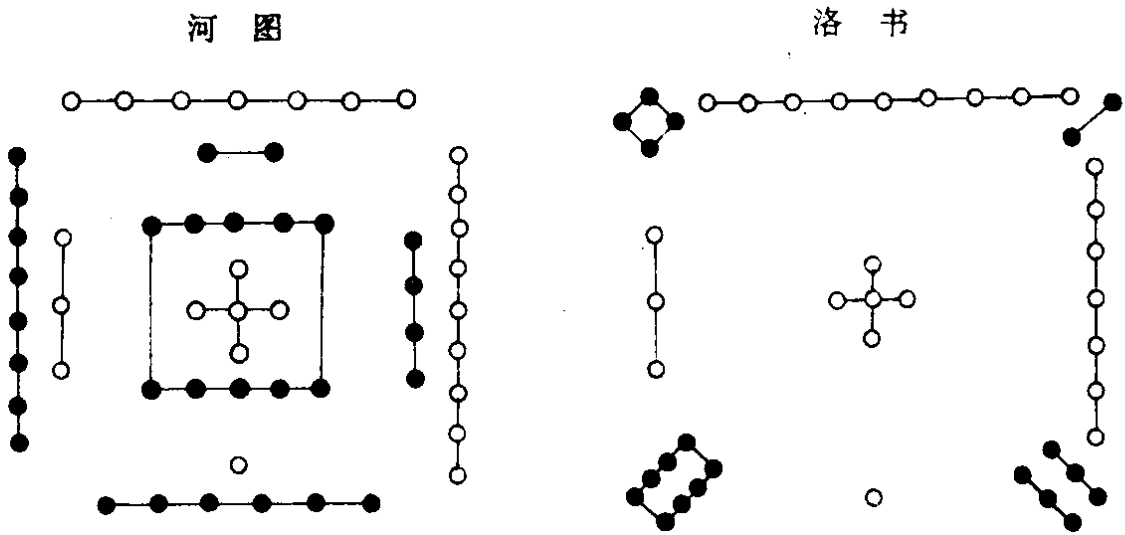


图 5 河图洛书

河图是：“天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。”西汉杨雄在《太玄经·玄图》中解说是：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与十相守”。东汉郑玄在《易图书引》中也解释道：“天地之气各为五，五行之次：一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也，以五者，阴无匹，阳无偶，故又合之地六为天一匹也，天七为地二偶也，地八为天三偶也，天九为地四偶也。”奇数为阳称天数，偶数为阴称地数。在图上，用小圈表示奇数，黑点表示偶数。这又蕴发出五行生成数的理论来；三和八在左，为木的生成数；四和九在右为金的生成数；二和七在上，为火的生成数；一和六在下，为水的生成数；五和十在中央为土的生成数。因河图共由 1 至 10 组成，故又称十数图。又有因其总和是 55 而称 55 数图者。

洛书之图，即《黄帝九宫经》所说：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中宫，总御得失。”洛书是 1 至 9 组成，故又称九数图。其总和是 45，也有称之为 45 数图者。

历代研究《周易》的学者，多据朱熹《周易本义》之图，把十数图称河图，把九数图称洛书，但与刘牧、朱震等人所传者正相反，刘、朱、以十数图为河图，九数图为洛书。此二说从宋代开始沿袭，到清代易学家胡渭等经过考证，认定九数图为河图，十数图为洛书。主要理由有二：一是根据郑玄所说的：“河图、洛书盖取龟象”，龟象无非是象征天圆地方。龟背象征天圆，天为奇数，与 1 至 9 相合，九数图为河图；龟腹四足象征地方，地为偶数，与 1 至 10 相合，十数图当为洛书。二是依据《汉书·五行志》引刘歆之语：“伏羲氏继天而王，河出图，则画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书以陈之，《洪范》是也。圣人行其道而宝其真。”九数图才可以直接演成八卦，故当为河图。十数图才能表示五行生成数，《尚书·洪范》是最早论述五行

的，洛书与《洪范》相因，故十数图当是洛书。胡渭又依郑玄对《易纬·乾凿度》中对“故太一取其数，以行九宫，四正四维，皆合于十五”一段注文，论述了九数图与后天八卦图象相合，他在《易图明辨》卷二论述了其变换。洛书、后天、八卦与九宫八风关系如表 3：

表 3 洛书、后天八卦与九宫八风

阴 洛 宫	东南 巽 弱 风 立夏 四 震	上 天 宫	南 离 大 弱 风 夏至 九 中央	西南 坤 玄 委 宫 立秋 二 兑
仓 东门 宫	三 春分 三	招 摇 宫	五	仓 刚 风 果西 秋分 七 宫
天 留 宫	八 艮 凶 风 立春 东北	叶 蛰 宫	一 坎 大 刚 风 冬至 北	折 风 六 乾 新 洛 宫 立冬 西北

从阜阳县汝阴侯墓出土的“太乙九宫占盘”(图 6)审视，刻盘分上下两盘，上为圆形象征天圆，下为方形，象征地方。其上盘刻的河图正是九数图。<sup>①</sup> 由上而知九数图当是河图，也表明该图是八卦的先源。

十数图的意义如《周易大传·系辞上》所说：“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十、天数五，地数五，五位

① 见《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1987 年第 8 期。

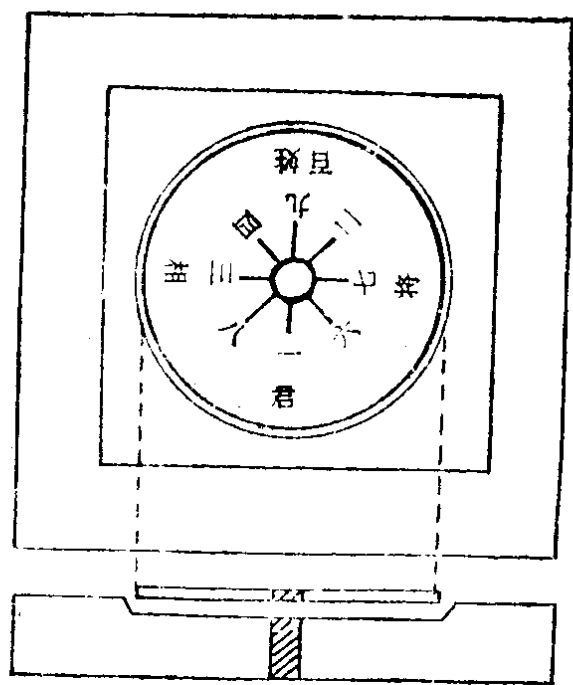


图6 太乙九宫占盘

相得，而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，所以成变化，而行鬼神也”。所谓“天数五”指天一、天三、天五、天七、天九，五个奇数，“地数五”指地二、地四、地六、地八、地十，五个偶数。五位指上下左右中，“相得而各有合”即五位各配上奇数与偶数。汉代易学家始把一、二、三、四、五这五个数看成“生数”，将六、七、八、九、十看作“成数”，十数图正好是生数与成数相配，它又能表述《尚书·洪范》所述之五行的方位和时间。清人傅以渐在《易经通注·系辞上传》中说：“河图（指十数图）中宫之五为衍母，十为衍子，… …四四数之，以象四时，迭运往过，来去相仍不穷也。”在十数图和五行都具有方位和时间涵义的一致基础上，五行学说也获得了生数和成数的概念，这也是八卦学说能和五行学说相结合的契机。在太乙九宫占盘的方形地盘上刻的十数正是洛书。当代刘大钧、赵国华等学者，均赞同九数图为河图，十数图为洛书。

早在宋代，张浚就指出。河图、洛书是作《易》的先至之祥。河图、洛书是先民从记号向八卦的一种过渡状态。如果把圈点的九数图变换成阳爻，阴爻便成为八卦了。又按《周髀》，九数图的圆和十



数图的方可以互相变换。河图和洛书可以互相变易并变换为八卦再由八卦演为六十四卦。由此可见,河图、洛书是《周易》之源。

## 第七节 太极与太极图

易学家们尝论《易》始于太极。《易传·系辞》言“易有太极”、《易纬·乾凿度》也如是说。“太极”之称谓和《易》联系起来当属《易传》,其后由中国古代易学家、哲学家们的不断解说,至宋代以后又把太极图推行于易学体系中,太极已发展为太极学说,并不断向文化的不同内容渗透,也向中医学中渗透。明代以后,在医学中发展为论说人身太极的命门学说了。

### (一)太极概念

“太极”一词出自《易传》。《庄子·大宗师》有“道”“在太极之先”的论述。据张岱年先生分析,至少《系辞传》的一些章节写在《庄子》之前。<sup>①</sup>这个论断是正确的。孔子晚年研究过《周易》,至战国时期,儒家通过为《周易》作传,改变了《周易》的性质。把占筮之书的功能扩大为四:“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮尚其占。”《荀子·大略》甚至说:“善为《易》者不占。”即抛弃《周易》的占筮,重在其中的哲理。先秦时代,学术争鸣,司马迁在《史记·老子韩非列传》中记述了儒道相绌的情况:“世之学老子者,则绌儒学;儒学亦绌老子。道不同,不相为谋,岂谓是邪?”《系辞传》提出了“太极”,反驳此说者以“道”为最高最原始,“在太极之先”。《易纬·乾凿度》说孔子是始作俑者,“孔子曰:《易》始于太极,太极分而为二,故生天地。”先秦时代还有太一、太乙等称谓,自《易传》起,太极成了易学中的内容。

---

<sup>①</sup> 《中国哲学史史料》,三联书店 1982 年版,第 24 页。

《易传·系辞》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这段话本以太极一语说占筮成卦之序。但汉以后的注《易》的学者及学术著作除将太极纳入易学外，又以太极成为述说宇宙万物生成之焦点，太极和元气结合起来，如《汉书·律历志》说：“太极元气，函三为一”，以太极为元气，天地人皆函其中，有物质最高本体之含义。唐代大儒孔颖达注《易传》时说：“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称。不可得，而名取有；之所极，况之太极者也。”<sup>①</sup> 韩康伯又进一步作《疏》”曰：“《正义》曰太极，谓天地未分之前元气混而为一，即是太初、太一也，故《老子》云‘道生一’，此即太极是也。又谓混元即分，即有天地，故曰太极生两仪，即《老子》‘一生二也’，不言天地而言两仪者，指其物体下与四象相对，故曰两仪，谓两体容仪也。”从韩康伯的《疏》可知，太极又称太初、太一。先秦诸子也曾有太极两仪之论，如《吕览·大乐篇》：“太乙出两仪，两仪出阴阳；阴阳变化，一上一下，合而成章；浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”东汉虞翻注《易》也说太极就是太乙：“太极，太乙也；分为天地，故生两仪。”

汉代又有以太极为天的说法，如《释文》曰：“太极，天也。”魏晋易学家王弼也指太极为天地这是太极的第一种说法。

由太极而引出八卦，涉及到物质起源的问题，便引起古代哲学家们的深思，这也使太极成为中国哲学本根论的重要课题，自然有不同的争论。早在晋代时就有顾荣以气为太极和纪瞻以理为太极的争论。《晋书·纪瞻传》记录了他们的争论对话：“太安中，弃官归家，与顾荣等共诛陈敏，语在《荣传》。召拜尚书郎，与荣同赴洛，在途共论《易》太极。荣曰：‘太极者，盖谓混沌之时，朦昧未分分，日月含其辉，八卦隐其神，天地混其体，圣人藏其身，然后廓然既变，清

---

<sup>①</sup> 《周易正义》卷七。

浊乃陈，二仪著象，阴阳交泰，万物始萌，六合闿拓。老子云，有物混成，先天地生，诚《易》之太极也。而王氏（指王弼）云太极，天地。愚谓未当。夫两仪之谓，以体为称，则是天地；以气为名，则名阴阳。今若谓太极为天地，则是天地自生，无生天地者也。老子又云，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长久；一生二，二生三，三生万物以资始，冲气以为和。原元气之本，求天地之根，恐疑以此为准也。’瞻曰：‘昔庖牺画八卦，阴阳之理尽矣；文王、仲尼系其遗业，三圣相承，共同一致，称《易》’准天，无复其余也。夫天清地平，两仪交泰，四时推移，日月辉其间，自然之数。虽经诸圣，孰知其始？吾子云朦昧未分，岂其然乎？圣人，人也，安得混沌之初，能藏其身于未分之内？老氏先天之言，此盖虚诞之说，非《易》者之意也。亦谓吾子通神体解，所不应疑。意者直谓太极，极尽之称，言其理极，无复外形，外形既极而生两仪。王氏指向，可谓近之。古人举至极以为验，谓二仪均生于此，非复谓有父母；若必有父母，非天地其孰在？荣遂止。”顾荣的气为太极，纪瞻的理为太极，后世各有赞同者，如明代王夫之同意以气为太极，南宋朱熹却以理为太极，他以前的邵雍又言以心为太极。

宋代学人周敦颐，吸收了老子“有物混成，先天地生”的思想，提出无极而太极之说，又以太极为“精”，亿把太极分阴阳和五行学说结合起来，著《太极图说》，指出：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。”他用无极而太极来描述了宇宙的一系列化。这是第四种说法。此说法和《太极图说》开了宋明理学三教合一的先河。

至清初又有黄宗羲在所著《太极图讲义》中提出气与理为太极的思想，他说：“通于地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往

来；开阖、升降之殊，则分之为动静；有动静则不得不分之为阴阳，然此阴阳之动静也。万古此寒暑也，万古此生长、收藏也，莫知其所以而然，是即所谓理也，所谓太极也。而朱子（朱熹）谓周子所以谓之无极，正以其无方所，无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中。”黄氏是综合了太极是气、是理两种说法而提出了太极的第五种观念。

近代学者冯友兰，把太极视为超时空的事物，他说：“所谓形而上者，超时空而潜存（subsist）者也。所谓形而下者，在时空而存在（Exist）者也。超时空者，无形可见，故气谓太极，不是说‘有个事物光辉地在那里’。此所谓‘无极而太极也’。朱子云，‘无极而太极’，只是说无形而有理。”<sup>①</sup>

## （二）太极图

太极图表示太极“有象无体”阴阳和谐的特征。

自汉以来流传至今的太极图主要有两种，一是沿道家、道士传

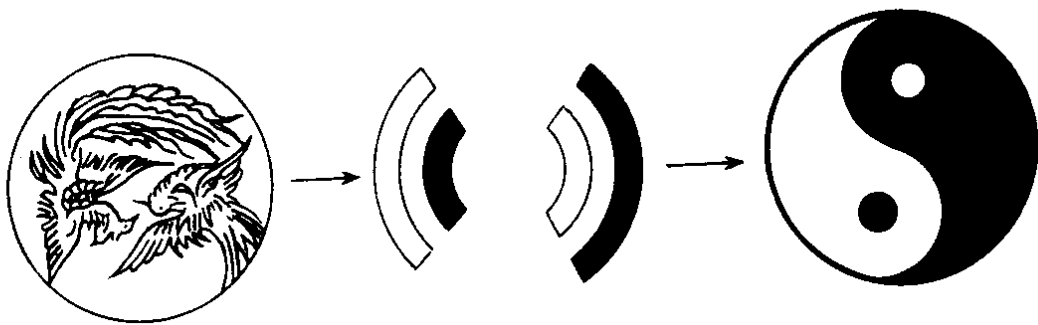
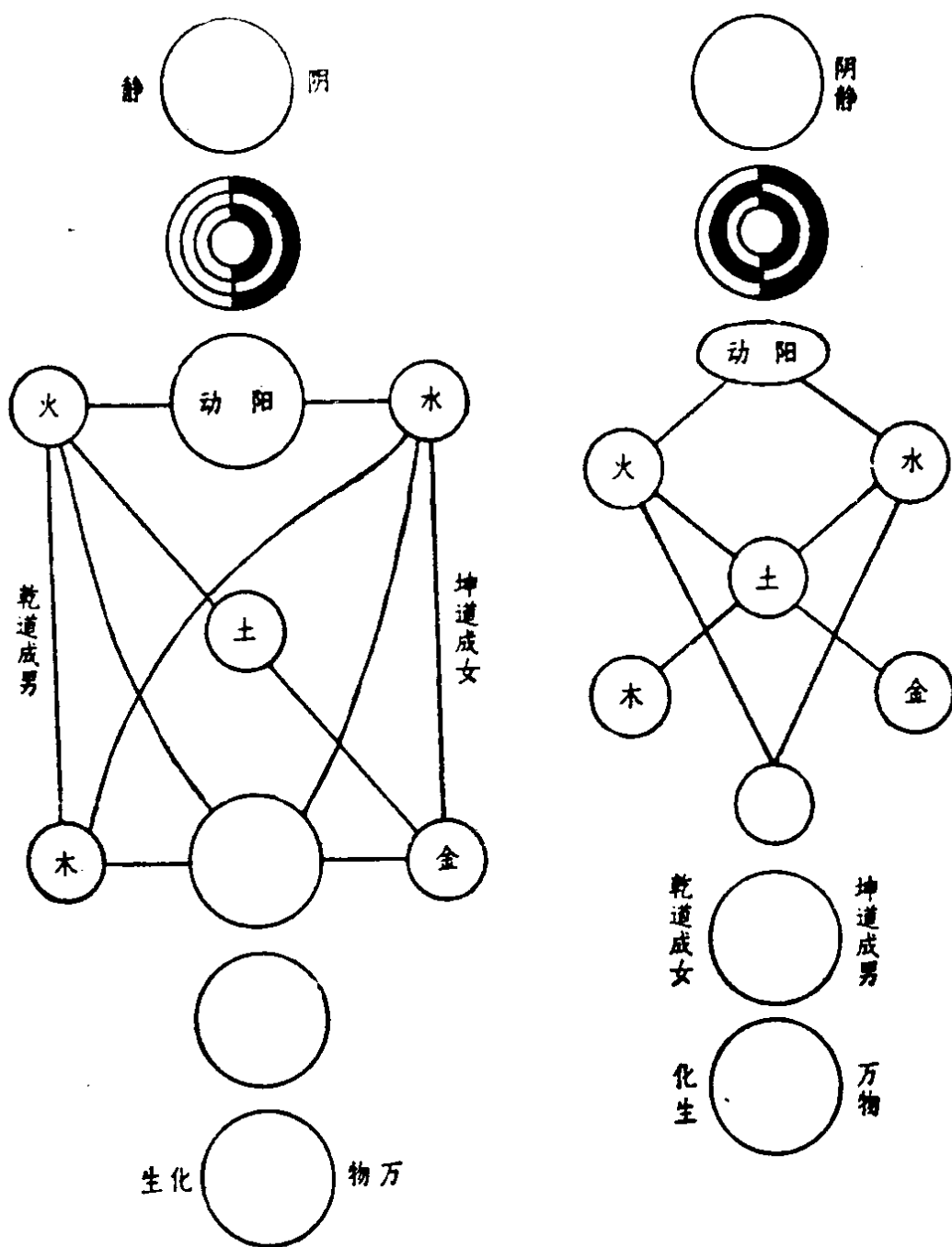


图7 阴阳鱼太极图的演进

播而又被广为接受的阴阳鱼太极图（又称阴阳合抱太极图）；二是宋代周敦颐提出的解说太极图。后者是用为解说无极—太极—阴阳—五行关系的，据束景南先生的考证，周敦颐的图，是吸收了道

<sup>①</sup> 转引自曹聚仁《中国学术思想史随笔》，第236页。



**图 8 周敦颐解说太极图**

教的另外一些图而演成,这些图在隋唐时代就有流传,在现在道教文件记载如《太极先天之图》、《无极图》等,都可以说是周敦颐太极图的源头。因周氏的太极图,实际是解说太极的系列演化过程图,其流传远不如阴阳鱼太极图普遍;就其图示的蕴义而言,也是阴阳鱼太极图寓意深远,更为精妙。故所言太极图,即指阴阳鱼太极图。

太极图在当代被称为中国人的智慧。

太极图的图象是一个左右黑白回互的圆，黑白部分宛如两个颠倒的小鱼把圆分成左右阴阳两部分，在左之白鱼头向上为阳，在右之黑鱼头朝下为阴，即所谓负阴而抱阳。白鱼中有黑眼睛，黑鱼中有白眼睛，乃阳中有阴，阴中有阳。阴阳两部分不是以直线截然分开，而是沿“S”形曲线相隔，此等均衡与和谐，象征阴阳消长与互根。这个图源于东汉魏伯阳所著的《周易参同契》，传自宋代华山著名方士陈抟（陈希夷，字图南），后为朱熹搜集得来，朱熹作《周易本义》时，将此图和《河图》《洛书》等列于该书文字之前，始得流传。这个至简至易的图，在宋代以后得以广泛的传播，在孔府大成殿上，在道士的道观和道帽、道袍上，在医书、武学书、围棋书上，在江湖相士的卦摊上都画有此图。这个太极图，不仅成为中华文化的象征，而且也成为东方文化的象征，人类文化与地球文明的标志。世界上第一个登上航天飞机的华人王赣骏博士，就是穿着印太极图臂章的太空服飞向太空的。辛亥革命成功，开国之初，曾决定以太极图作为国徽。现在的韩国国旗国徽用的也是太极图。美国著名的贝尔研究所的所徽，新加坡航空公司的机徽，第二十四届奥运会的会徽，也都用太极图的图形。丹麦著名物理学家玻尔，在被授为爵士，当他必须提一个族徽来作为受衔的徽章时，他就选中了中国的太极图来表示他创立互补理论中的粒子互补关系。他自己说，当他在1937年访问中国时，古代中国关于凝聚在太极图中对立两极的概念使他深受震惊。从此以后，他对东方文化一直保持着兴趣。可见太极图的巨大价值与影响，已经发展成一种独特的太极文化。

太极图的来历有各种说法，有说神图者，有说巫画者，近年还有人说是外星文化符号。太极图的产生、授受源流应该说是传统民俗、《周易》的阴阳思想与古代炼丹术结合而成，最后在儒道互补的社会中被提炼传播。清初黄宗羲在《太极图说辨》中说最早传自汉

文帝时河上公。河上公的图案目前不得而知。古代绘画图案中有一种“回弯舞凤”格，是一阴一阳的格局，在1973年出土的马王堆汉墓的棺枢盖上就有类似此种龙凤对峙的图形。更早在仰韶文化时期有不少蛙纹彩陶图案，其中两个蝌蚪拖着长尾巴游动的图案，俨如“太极生两仪”之象，与后来的太极图很相似。这些先民传统的阴阳对称的图像，无疑对描绘太极图产生影响。东汉魏伯阳《周易参同契》以后，方士为了解释“状如鸡子，白黑相扶”、“旁有垣阙，状如蓬壶”等语句，画过大量的图形，包括《水火匡廓图》、《三五至精图》、《地承天气图》、《日月受光图》等等，最后在炼丹（特别是内丹）者的体验和不断化简中，把“举《参同》千言万语之元妙，而括之以一图，微而著，约而赅”（清·胡渭《易图明辨》）。这张图在道士中秘传，北宋初华山陈抟传给了他的弟子们，南宋时朱熹派其弟子蔡元定千里迢迢深入四川青城山，用重金从道士手中买回了这张太极图，使它从道士手中传到儒家，朱熹得此图后曾核订《参同契》，注《参同契考异》，并把这些图列于《周易本义》之上。至清代乾隆编《四库全书》时，《周易参同契》体系被视为“异端”，划作“禁区”，用主持编《四库全书》的纪晓岚的话说，是以免“乱彝伦攸叙之经”，但却阻止不了太极图的流传。

### （三）太极和太极图的哲理和规律

太极和太极图揭示了如下哲学思想和规律：

一是阴阳一体的和谐模式。如图所示，知白守黑之图指事物可分阴阳，阳左阴右，阴阳既对立，又统一在一个圆之中。每个阴鱼、阳鱼的鱼眼睛中又显示阴阳中又有阴阳，无穷可分。这种对立，是阴阳合抱，互藏互媾的和谐。同时，还如图所示，把阴阳分开的是，其中有一条S形曲线，此曲线是划分阴阳的标准。即太极一分为二是阴阳，还必须包含划分阴阳的标准才行，这个标准是软件，是动态的变化，不是左右各半的对称，而是手性的对称。

二是“函三为一”的法则。《汉书·律历志》曰：“太极元气，函三为一”，说天地人三者统一于太极，并针对《系辞》的“参伍以变，错综其数”以解说，《汉书·律历志》还继承了《左传》的“三辰五行”说，把太极和五行联系起来，说：“天有三辰，地有五行”，其天是太极三辰五气，地是元气三统五行，人是皇极三德五事，这又是“五应三”的解说，建立了太极(元气)——阴阳——三才(天地人)——五行的统一体系。对函三为一的发挥，汉代杨雄所著《太玄》经论述得最为透彻。

三是“物物一太极”的全息性。这是宋代理学家朱熹的发挥，他根据“理一分殊”的学说：“合而言之，万物统一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”<sup>①</sup> 因此说：“人人有一太极，物物有一太极”。<sup>②</sup> 朱熹以此说：“太极者，所以指夫万物之根也。”又有小者含大者之中，大者寓于小者之内的思想。

太极和太极图的上述思想，实质上是提出了一种宇宙物质运动中普遍存在的结构和原理。自太极学说行世以后，医道以太极为第一要义，用太极的思想来认识医学现象，并推演出脏象全息论和命门学说等理论。

## 第八节 占筮法

《周易》是占筮之书。占卜，从巫术文化时代流传下来，在《汉书·艺文志》中记载有 18 种占法，包括龟占、筮占、蛇占、鸟占、风占、星占、梦占，等等，五花八门。占卜，就是使用某种方法，从超世俗界那里获知世俗消息，进而推测、预言未来人事的巫术活动。《说文解

---

① 《周子全书·太极图说》上。

② 《朱熹语类》卷九十四。



字》说：占为“视兆问也，从卜口”；而卜“灼剥龟也，象炙龟之形”。占卜的作用如史书上讲：“占也者，先王所以定祸福；决嫌疑，幽占于神明，遂知来物者也。”古人认为有预言（《系辞传》：“及数之来之谓占”）、验证（《广雅·释诂四》：“占，谥（验）也”）、选择（《吕氏春秋·举难》注：“卜，择也”）等作用，但在殷周时代凡王室祭祀、征伐、农业收成、起居、疾病、商业活动、寻找失物等都要占卜一番，并将内容铭刻在甲骨之上，现代在殷墟发掘者称殷墟卜辞。殷商之人主要用龟卜，即烤龟甲看裂纹以占；周原族人则用筮占，是用蓍草来演算。两种方法都可以导出八卦、六爻，进而据卦辞和爻辞来判断。因而研究《周易》，知道占筮方法对进一步认识《周易》原理很重要。

从《左传·僖公四年》说的“筮短龟长”知道，龟卜的历史长，筮占的历史短。冯友兰先生指出，烧灼龟的裂纹为兆，八卦就是模仿兆的，发展为64卦就是标准化的兆。说明龟卜可以成卦。筮占也可以成卦，前已提到筮占的一些概念如阳九阴六等概念是从龟卜发展来的，但筮卜又有一套独特的筮法，并可通过数的变化推出阴阳来。

《系辞传》里介绍了《周易》的筮法：其中说到“大衍之数五十”，其实应该是“五十有五”，古书脱掉了“有五”二字，后人不察做出了各种各样的解释，京房、马融、荀爽、郑玄、姚信、董遇、王弼，直至朱熹的解释都没有说通。《系辞传》中已说明“凡天地之数五十有五”，《乾凿度》也说：“五十有五”。“天数五”就是一、三、五、七、九、五个数，其和是二十五；“地数五”，就是二、四、六、八、十，五个数，其和是三十。“天数五，地数五，五位相得而各有合”。“各有合”就是五个天数之和与五个地数之和合到一起，应为二十五加三十为五十五。五十有五概括了天地之数，故称大衍数，它的变化可产生七、八、九、六四个数字，由七八九六变化可产生爻，由爻组成卦。至于为什么用四十九根，是因为只有用四十九根蓍草才能得出七八九

六；才能形成卦。其著法是四营成一变，三变一爻，十八变成一重卦，具体的筮法是：

五十根蓍草，现在用竹签代替，先拿出一根始终不用，象征天地未开时的太极，将余下的四十九根，随意分开，分别握于左右手中。左手握的象征天，右手握的象征地。

由右手中抽出一根，夹在左手小指与无名指之间，象征人。

放下右手中的竹签，用右手数左手中的竹签，每四根一数，象征四季，最后余下四根或四根以下，夹在无名指与中指之间，象征闰月。

再用左手数刚才由右手中放下的竹签，每四根一数，最后余下四根或四根以下，夹在中指与食指中间。

小指中的一根与左右手数余下的竹签，合起来必定是九或者五。以上是第一变。

将第一次余下的九或五根竹签除去，再用四十或四十四根竹签，同样的分握于左右手，由右手取出一根，夹在左手的小指，然后分别每四根一数，左右手余下的加上小指的一根，合起来必定是八或者四，以上是第二变。

再将其余的三十二或三十六根竹签，同样的数，余下的合计，必定是八或四。这是第三变。

经由以上三变，得到位置的最下方的开始的第一爻。第一变余下的是九或五，第二、三变都余下八或四，九与八是多数，五与四是少数。

三变中有两次多数一次少数，即九、四、八、九、八、四，或五、八、八时，称作“少阳”，也简称“单”，就是阳爻，记录成一（阳爻）。

三变中有两次少数一次多数，即五、四、八、五、八、四，或九、四、四时，称作“少阴”，也简称“析”，就是阴爻，记录成--（阴爻）。

三次都是少数，即五、四、四时，称作“老阳”，简称“重”，是阳

爻,但也可能变成阴爻,记录成□。

三次都是多数,即九、八、八时,称作“老阴”,简称“交”,是阴爻,但也可能变成阳爻,记录成×。

“老阴”“老阳”可能变化,称为“变爻”;“少阴”“少阳”不变化,称作“不变爻”。以数字表示,“老阴”是“六”,“老阳”是九,即经文中的“初六”,“六二”、“六三”、“六四”、“六五”“上六”和“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”等的六或九。相对的,“少阴”是“八”,“少阳”是“七”。

以上的原则,简化如下:

余数	二多一少	二少一多	三少	三多
属 性	少阳(阳的不变爻)	少阴(阴的不变爻)	老阳(阳的变爻)	老阴(阴的变爻)
表示数字	七	八	九	六
记 号	—	--	□	×

三变得到第一爻,同样再做五次,即可得到其他的五爻。但必须注意,“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”的顺序,是由下而上。

假定,经过十八变的余数,是九、八、四、五、八、八,九、四、八,九、四、四,九、八、八,五、八、四,就记录成䷊䷋䷌䷍䷎䷏。

得到的就是泰卦䷊;但第五爻是老阴,可能变成阳,就成为需卦䷄,称作“泰之需”。这时,泰卦是“本卦”,需卦是“之卦”。问卜的占断,在“本卦”的“变爻”,以上例来说泰卦“六五”的“爻辞”就是求得的答案,但为了解卦的整体性,“卦辞”也要一并参照。

不过,当一卦中出现若干“爻辞”,依据朱子的《易学启蒙》,有两个“变爻”时,看“本卦”的两个“爻辞”,但以在上者为主。

有三个“变爻”时，看“本卦”与“之卦”的“卦辞”。然而，实际上，这样往往会遇到两项文句相互矛盾的困难；所以，仍然应当依据《左传·襄公九年》中的说法，有两个以上的变爻时，看“本卦”的“卦辞”比较妥当。

如上的筮法，不仅导出阴爻与阳爻，可且其操作中又有一定数的规律性，演成术数之学。其主要规律是：“分而为二，以象两，挂一，以象三，揲之以四，以象四时。归奇于扚，以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂”。

依据《周易正义》孔疏和朱熹《明筮》篇以及邵雍、陆象山等其它宋人的解释，试解出以下这段文字：

把用于演算的四十九根蓍草，在手中任意分成两份，以左手一份象天，右手一份象地，此谓之“以象两”。而后从右手蓍草中任取一根，置于左手小指间，用以象征“人”，连同左右两手象天地的蓍草，所谓“天、地、人”三才之道都有了，这就是“挂一，以象三”的意思。完成了这套程序之后，以四根蓍草为一组，先用右手一组组分数左手的蓍草，然后以同样方式，再以左手分数右手的蓍草。这样一组组分数完两只手中的蓍草，即所谓“揲之以四，以象四时”。揲，在此为数的意思，以四根蓍草为一组分数左右两手蓍草，以象征四时。

分数完左右两手的蓍草后，每只手中的蓍草必有余数，或余一根，或二，三根，或余四根。“奇”，就是以四根蓍草一组分数完后的余数。“扚”，宋人解做“勒”，就是将左手蓍草的余数，置于左手中指与食指间。以这余数象征积余日而成闰月，此即所谓“归奇于扚，以象闰”。

前后两次闰月相去大约三十二个月，在五岁之中，故称“五岁再闰”。

以四根蓍草为一组，一组组分数完后，这时两手蓍草的剩余

数亦有一定规律：左手若余一根，则右手必余三根，左手若余两根，右手必余两根，左手若余三根，右手必余一根，左手若余四根，右手必余四根。这时，置于左手指缝间剩余蓍草数（连同置于小指缝中象征“人”的那根）不是五根，就是九根。也就是说，这样分完后，去掉余数，左右手中的蓍草数还余四十四根，或四十根。

到这里，算是完成了以蓍草演算的第一道手续，古人称之为“一变”。尔后将两手的蓍草合在一起（四十根或四十四根）再分成两份，与第一次分时一样，将右手的蓍草取一根置于左手小指缝间，再用右手四四一组分左手的蓍草，随后用左手以同样方式去分右手的蓍草，其它手序亦同第一变，待第二变完成之后，两只手中的蓍草若左手余一根，则右手必定余两根，左手余两根，右手必定余一根，左手若余三根，右手必余四根，左手若余四根，右手必余三根。第二变后置于左手指缝的蓍草余数之合（连同二变开始时取出的那一根蓍草）不是四根就是八根。这时左右两手的蓍草总数在去掉此余数四或八之后，还将有四十根，或三十六根，或三十二根。演算的第二道手续至此结束，此谓之“二变”。然后将两手的蓍草（四十根，或三十六根。或三十二根）再一次合在一起，尔后分成两份，仍取右手一根放在左手小指缝间，用右手四四一组先数左手的蓍草，再用左手四四一组去数右手的蓍草，两只手中的蓍草以四根为一组，一组组分数完后，其余数的处置亦完全同于一、二变。这时，左手若余一根蓍草，右手必余两根，左手若余两根，右手必余一根，左手若余三根，右手必余四根，左手若余四根，右手必余三根，其余数之合（连同开始从右手取出夹在左手小的那根）不是四根便是八根。第三变至此结束。三变之后，两手的蓍草总数在去掉此余数四或八之后，将会出现下面四种情况中的一种：（一）还余三十六根；（二）或三十二根；

(三) 或二十八根；(四) 或二十四根。

再以四除之（取四象之意）一爻遂定：

$36 \div 4 = 9$ （此老阳之数，以“——□”表示）

$32 \div 4 = 8$ （此少阴之数，以“——”表示）

$28 \div 4 = 7$ （此少阳之数，以“——”表示）

$24 \div 4 = 6$ （此老阴之数，以“——×”表示）

老阳和少阳之数在本卦中指皆经卦画“——□”和“——”表示，老阴和少阴之数皆以卦画“——×”和“——”表示。在变卦中，老阳卦画由“——”变阴“——”，老阴卦画由阴“——”变阳“——”，其余少阴少阳不变。这就是“老变少不变”，此为占筮的一条重要原则。《周易》以变为占，故九老阳数“数”作为卦中的阳爻的标志，以老阴数“六”作为卦中阴爻的标志。这也体现了《周易》的变易观。

筮的操作过程中，得出了1至10诸数，并有天数、地数之分，即《系辞》所谓：

“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十”。

由此可以看出，古人以阳数为奇数，阴数为偶数，阳数为天数，阴数为地数。这一点《黄帝内经》中也曾提及“阴道偶，阳道奇”。故称一、三、五、七、九为天，称二、四、六、八、十为地。

“天一”至“地十”这一段文字，原在《系辞》的“子曰‘易有圣人之道四焉，此之谓也’”之下。有人据《汉书·律历志》引《易》曰：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”证明班固所见《易》本中这段文字在此。

由“天数”、“地数”进而又产生“生数”与“成数”的概念来，在汉代，术数家们又把“生数”、“成数”和五行结合起来，便有五行生成数的概念，其具体运用在《黄帝内经》中多篇皆有论述。

所谓“天数五”，指一、三、五、七、九第五个奇数；“地数五”者，指二、四、六、八、十这五个偶数。“五位”指一、三、五、七、九这五个奇数与二、四、六、八、十这五个偶数而言。“相得而各有合”一句，自汉、唐以至宋的讲《易》者，多数解作奇数一与偶数六相合，偶数二与奇数七相合，奇数三与偶数八相合，偶数四与奇数九相合；奇数五与偶数十相合，汉人又将一、二、三、四、五这五个数看作“生数”，将六、七、八、九、十这五个数看作“成数”，因为六是由一加五而成，七是由二加五而成，以次类推，五为生数之极，十是成数之极。故又有说是以生数与成数相得而合者。

在筮的过程中，从五十根蓍草到分出九（老阳之数）、八（少阴之数）、七（少阳之数）、六（老阴之数），得经过“四营”的操作。所谓“四营”，是指一爻的生成，须经过四道程序的经营演算才能得出。

上述筮法被后人称为“过揲法”，它虽然能很全面的体现出《周易》的天人相应原理，但甚为复杂，唐宋以后的易学家和术士们不断改变、简化而能得出少阴、少阳、老阴、老阳之数即可，例如宋代朱熹就曾另创“挂扚法”。后世术士们还创立了简单的筮法和用金钱来掷占的掷钱法（又称金钱卦），现介绍这两种筮法如下：

#### [简单的筮法]

五十根竹签，先除去一根为太极。

将四十九根竹签，分握于左右手，由右手中抽出一根，夹在左手的小指中。

用右手数左手中的竹签，八根一数，数尽时不留，余下的加上小指的一根，合计为一时，是经卦的乾卦☰，二是兑卦☱，三是离卦☲，四是震卦☳，五是巽卦☴，六是坎卦☵，七是艮卦☶，八是坤卦☷，一次就得到下卦。

再用四十九根竹签，同样的数，就得到上卦。二个经卦合起来便是重（复）卦。

这样不会出现“变爻”。然后，再将四十九根签，分为左右，由右手取出一根，夹在左小指，将左手的签，六根一数，数尽时不留。余下的加小指中的一根，合计为几则第几爻为变爻。为一时，是初爻，二是第二爻，三是第三爻，四是第四爻，五是第五爻，六是上爻为“变爻”，再以“变爻”的“爻辞”占断。

#### [掷钱法]（金钱卦法）

这是不用竹签而用三个铜钱抛掷的占筮法，铜钱外圆内孔方意象天圆地方，可有感应。依据唐代《仪礼正义》“士冠礼”中所说的原则如下：

两个面一个背时，是少阳。

两个背一个面时，是少阴。

三个背时，是变爻老阳。

三个面时，是变爻老阴。

这样，六次就可以由下而上得到全卦。六爻中有一个“变爻”时，占断看“爻辞”；有两个以上变爻时，占断看本卦的“卦辞”。



## 第四章 《周易》的观念

《周易》原来是为占筮用的，但它的影响愈来愈大，有些人虽不在占筮的时候，也经常引用《周易》的卦辞、爻辞，“引而伸之，触类而长之”（《系辞传》），人们用易的卦辞、爻辞作为他们言论根据，这是人类从巫术文化到人文文化时代的必然现象。《左传》的《宣公十二年》、《襄公二十八年》都有此记载。连孔子也说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）。在中医学理论奠基之作《黄帝内经》还没问世的时候，医生看病诊断，也是用卦辞来解说病情的。如《左传·昭公元年》记述医和为晋公看病时，其诊断的病名就是六十四卦的蛊卦，并解说曰：“在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊。”卦爻、爻辞本身是先民搜集历史、生活经验的抽象和概括性的说明，又经过引伸发挥，便成为一种观念。《经》发展为《传》，《周易》的外延和内涵在经过哲学化以后得以确定。《易传》的观念成为我国人民思维的原点，并得以世代流传，影响至今。这些观念又都有实验功能，深入到科学文化的各领域。

《周易》哲学思想观念的基本内容可以概括以下几个方面：

### 第一节 象与观物取象的观念

《易传·系辞》说：“《易》也者，象也。”直言“象”是《周易》的基本观念。从占筮而言，要讲卦象，无论是龟卜或蓍筮，都要经“设卦观象”之后，才与卦辞爻辞联系起来。但卦象的命名

也是对自然事物的观察，对现象的模拟而为卦。《易经》从人们生活经常接触的自然界中，选取了八种东西作为说明世界上其他更多东西的根源。它们是天（乾☰）、地（坤☷）、雷（震☳）、火（离☲）、风（巽☴）、泽（兑☱）、水（坎☵）、山（艮☶）。这八种自然物，又以天地为总根源比为父母，产生雷、火、风、泽、水、山六个子女。这表明，卦的来源是“观物取象”。《易传·系辞》说，所观物的对象是“近取诸身，远取诸物”。由近取诸身而有阴阳男女之别，远取诸物则有昼夜、寒暑、牝牡、生死等自然观象和社会现象的不同。古人观象，观察到事物是动态的，发展的。观象不仅确立了八卦，也产生了阴阳观念，而阴阳也是发展变化的，并在卦的操作和解说过程中，对某些事物有所抽象概括。这就使“象”从具体的现象，又向抽象演化。《周易》的象主要有三种，即现象、意象与法象。

现象是表现，是直现所见，如星象、气象、景象等。《易传·系辞》中的“天垂象”、“在天成象”、“仰则观象于天”、“见乃谓之象”等皆是。由抽象思维引起的想象、印象为意象，如“象其物宜”，“设卦观象”，“八卦成列，象在其中矣”以及“得失之象”、“进退之象”、“忧虞之象”等皆为意象。《老子》说的“人见生象也，而案其图以想其生；故诸人之所以意想者，皆谓之象”，这也是意象。江湖术士为人相面、看手相，言“金玉之象”、“寿者之象”也是意象。取法于现象，如画家据实体景物画出的画，是法象，“天垂象，圣人则之”，是取法于自然，是法象；但也有取法于意象或某一理论模型而制出实体也是法象。例如取法抽象的八卦寓意，再编出八卦舞、八卦拳等也是法象。总之，不论取法于现象，还是取法于意象，皆是“效此者也”，是为法象。

《周易》之重视象，其原因在于用现象、意象、法象的观念解说卦象。如屯卦（䷂）上卦为坎卦代表雨，下卦为震卦代表雷，故

言屯卦代表雷雨现象。又如泰卦(䷊)，代表上为地(坤)，下为天(乾)，地气可下降，天气可上升，天地可以相交之意。《周易》以此用卦爻符号的象征和推理来解说自然变化和人事休咎。孔颖达据此说：“谓卦为万物象者，法象万物，犹若乾卦之象法于天。”认为万物的象都可以用卦的符号表达出来。这便成了“易与天地准”——可以从推卦中，测求万物的理论依据。清代学者吴世尚注评《庄子解序》中，深知此意，言“《易》之妙，妙于象。”《周易》也正是以其玄妙的象对中国文化和医学施以重大影响。

## 第二节 万物交感的观念

万物在阴阳两势力的推动、矛盾中产生变化，变化的过程是通过交感。这一观念的形成，也可能由于男女交感产生子女的普遍现象概括出来的原则。《咸》卦的《彖辞》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气交感以相与。”“天地感而万物化生。”二气，指阴阳。咸卦(䷞)，艮下、兑上；艮是少男，兑是少女。女在男上，意味阴在阳上。阴气经常流下，阳气经常升上；上下交流，是二气“交感”的象征。阴阳二气不仅是男女、山泽而是引申为天地之气，二气的“交感”就是天地“交感”，万物都是从天地“交感”化生出来的。《易传·序卦》说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”

《周易》“吉”的一些卦，一般是上下两卦具有交感的性质的，如《泰卦》能“天地交而万物通也”；《姤卦》：“天地相遇，品物咸章也”。而《归妹卦》：“天地不交而万物不兴”（《彖传》）。认为“凶”的一些卦，一般是上下两卦不会有交感性质的。如否(䷋)卦的象是天在上地在下，天本来就在上，地本来就在下，在这种情况下不会引起上下交感易位的变化。不交感，没有变动，事

物就没有发展前途，所以否卦不如泰卦吉。泰卦和否卦是一个对立面，一吉一凶。吉和凶的根据是变和不变，交感和不交感，这种解说包含了当时人们对世界一般事物原始认识的哲学见解。

又如既济（䷾）卦是水在上火在下，水性润下，火性炎上，所以既济这一卦表示事物的顺利，有前途。与此相反，未济（䷿）卦是火在上水在下，这样就不会引起上下的相交，所以未济卦意味着事情的不成功。

根据万物交感的原则，事物在变化发展时就有前途，是吉的；停滞，不变化，就是没有前途，是凶的。这种朴素的辩证观点是古代人从丰富的生产实践、社会实践中提炼出来的原理，它标志着我国殷周时代辩证法思想的成就。这一原理贯穿着整个《周易》。比如革（䷰）卦，泽在上，火在下；丰（䷶）卦，雷在上火在下，大畜（䷙）卦，山在上天在下等卦，都意味着顺利。与此相反，如睽（䷥）卦，火在上兑在下；噬嗑（䷔）卦，火在上雷在下；遁（䷗）卦，天在上山在下，都意味着不顺利、不成功。万物交感，天地交感外可生万物，形成奇妙缤纷的世界，如《易传·序卦》所说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”由天地交感产生的人和其他物质，也可与天、与地、物质之间的交感，如人与天的交感即“天人感应”，人与天地交感即“人与天地相应”。由此推出的这些命题，被哲学家、医学家进一步发挥成为相应的理论。

### 第三节 发展变化的观念

发展变化的观念又称“易变观”，也是贯穿于《周易》的基本思想。《易》者变易也，“易”字的原义即是变化，故《易传·系辞》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”《周易》认为，世界

上没有东西不在变化，其变化特征有三：

一是变化是恒久的。《易传·恒卦彖辞》说：“天地之道，恒久而不已者也。”恒久不已，就是永恒的运动。其明显的表现，就是日月的运行及四时的变化。“天地革而四时成”（《革卦彖辞》），革就是变革。变化是有一定规律的。《豫卦·象辞》说：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒”，“不过”、“不忒”就是没有差错，其所以没有差错，就是“以顺动”，“顺”着规律运动。《易传》把运动的规律称为“道”，“有天道焉，有地道焉，有人道焉”，各有各的规律。构成每一卦的六爻，也是变化的意思，《易传·系辞》说，“爻者，言乎变化者也。”《周易》对每卦的每爻都作出一般原则性的说明。从初爻到六爻都在变。其变的过程是，事物刚开始的初爻，变化的迹象还很不显著，继续发展下去，变化就深刻化，剧烈化，发展到第六爻，甚至超过了它最适宜发展的阶段，就带来相反的结果。事物本来是有前途的，过了它的极限，反而没有前途了。以第一卦乾（☰）卦为例：

初九（第一爻）：潜龙勿用；

九二（第二爻）：见龙在田，利见大人；

九三（第三爻）：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎；

九四（第四爻）：或跃在渊，无咎；

九五（第五爻）：飞龙在天，利见大人；

九六（第六爻）：亢龙有悔。

这里用龙的出现、变化，说明一切事物变化、发展的共同规律。中化民族以龙的传人称名于世，古人相信龙是一种能飞腾变化的神物，它象征最高权力。这是图腾崇拜遗留下来的传统宗教信仰。这一卦以龙为例，说明一切事物有进就有退，有得就有失，有顺利就有不顺利。事物发展到一定阶段，就会招致相反的结果，过渡到它的对立面。《泰卦·九三》爻辞说：“无平不陂，无往不

复。”这一物极必反的原则，包含着辩证法的真理，在春秋战国时代得到更广泛的传播，也得到更多人的信服。战国时蔡泽就利用《易经》这一原则，分析了秦国的政治形势，说服了秦国正在做宰相的范雎，范雎立刻把位让给他。蔡泽的主要理由是：“《易》曰：‘亢龙有悔’，此言上而不能下，信（伸）而不能诎（屈），往而不能自返者也。”<sup>①</sup>《易传·系辞》说：“变化者进退之象也”，不仅《乾》卦六爻体现变化的规律，《周易》全书处处都能体现易变的特点。

二是变化的原动力是阴阳。天地万物之变化皆起于动。《中庸》也说：“动则变，变则化”。动是事物的基本属性，《周易》指出动因是阴阳。如《易传·系辞》说：“刚柔相推而生变化”；“刚柔相推，变化其中矣。”此刚柔即是阴阳，故又说，“一阴一阳之谓道”，天地万物变化的动因和结果是阴阳相反相成，这也是辩证法的思想，被贯穿到医学和其它自然科学领域中。

三是变化原则由简而繁。《易传·系辞》所说的：“是故《易》有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦。”说的是画卦之法，再任取八卦之二卦，交错重叠，则成六十四卦，有三百八十四爻，用以代表“天下之至颐”，与“天下之至动”而成一部《易经》，是一个由简而繁的过程。如《易传·系辞》说：“《乾》以‘易’知，《坤》以‘简’能。”，又曰：“夫《乾》确然示人‘易’矣；《坤》隤然示人‘简’矣。”论述了这种变化由简易而繁难的趋势。此种思想在《易纬》中又发展为“四太”（太易、太初、太始、太素），“五运”（太易、太初、太始、太素、太极），也是由简而繁的发展过程。宋代周敦颐著《太极图说》也据此提出宇宙生化过程：太极→阴阳→五行→万物（人），也是循由简单而复

---

<sup>①</sup> 见《史记》卷七十九。

杂的规则论述的。

#### 第四节 中道观念

中道思想在《周易》中是一个普遍而系统的观念，表述这一思想的概念在《易经》中有“中”、“中行”、“得中”、“刚中”、“中正”等；在《易传》中还有“中道”、“正中”等。《易经》的中道思想有正确、度、内心等意义，它以上卦、下卦的中央位置，即五爻、二爻之位都有较美好、吉利的言词，表示“中则正”，事物“无过无不及”为最佳，给事物划定了一个作为规范的“度”，以至许多卦都以“中”、“正”为吉利。《易传》则发展了这种思想，把中道放在天人之际进行论证，认为中正是天的属性之一，也是人的最美好的道德。如《乾卦·文言》说：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”，“龙德而中正也”。中正一方面是在阴阳对立的两极保持张力，并使之交融的中介，另一方面也是正确的道理、原则和方法，又进一步发挥为使天人相通的纽带和灵魂。《易传》以此把中道思想作为“易之道”，引伸为修身、齐家、治国、平天下的依据。儒家吸收了《易经》的中道思想，发展为中庸之道，而医家则据此创立了养生理论和一系列以调中为手段的治疗方法。

#### 第五节 道器观

所谓道器，指理论与功能器，器指实物和形体。《易传·系辞》在论说象的基础上言及道器：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，把道定为形而上，器则形而下。宋代朱熹对此的解说是：“凡有形有象者即器也，所以为器之理者则道也。”“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有形有状是此器。”（《与陆子静书》）

北京大学冯友兰教授则从时空观念解说道器，他说：“所谓形而上者，超时空而潜存（Subsist）者也。所谓形而下者，在时空而存在（Exist）者也。”因《周易》是说理论卦的书，故以道为主，重道轻器。《周易》的道器观又发展为体用观。这种观念则对中国的科技和艺术皆有影响，中医也受道器观的影响，建立了不是从结构而是从象出发探索人体的藏象经络学说，走了一条独特的研究人体生命与健身的道路。



## 第五章 《易》学演变及学术流派

《周易》在先秦就已经成为重要典籍，诸子百家都以之为据，援用《易》理，阐发自己的学术见解。

春秋时代，《周易》还没有普及到民间，该书主要由卜筮之官世守，一部分高层次的学士也能接触到此著作，开始研究《周易》。在《左传》《国语》中就记二十几条筮例。

战国时代，《周易》流传到了民间，不仅有《易传》的成书，而且在当时一些著作中，或引用，或提出看法。如《庄子·天下篇》已提出“《易》已道阴阳”的看法；荀子则在《非相篇》、《大略篇》等引用《周易》经文及发挥传文来说明自己的见解。在当时，有重要影响的儒、道两家都曾研究《周易》，据《庄子·天运篇》记载，孔子已把《周易》列入六艺并称为“经”：“孔子谓老聃曰：丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。”据请人皮锡瑞考证“孔子始名言经，或当删定六经之时，正名为经”。（《经学历史》）“经”的字句在《易传·屯卦·象》中也出现：“云雷屯，君子以经纶。”战国时代虽然儒家也把《周易》称作经，但重视程度还不如《诗》、《书》、《礼》、《乐》，列于第五位，这种情况一直持续到秦统一天下。

秦政焚书，涤除旧典，儒家推崇之圣贤书皆尽被毁，而《周易》幸存，较群经为最无阙。原因在于秦时仍视《周易》为卜筮为之书，这在《汉书》中有明文记载：“而《易》为筮卜之书，传者不绝”（《艺文志》），“及秦禁学，《易》以筮卜之书独不禁”（《儒林传》）。《周易》在秦代不仅逃过了一场焚书之灾，而且许

多儒者，假借讲述或推《易》之名义，把儒家思想观念，更进一步渗透到《易传》之中。孔子治的六经，唯《易》书独传，焚书倒促进了《周易》的儒学化。

秦代以后，《周易》的学术经过汉代经学时期，魏晋玄学时期，唐代易学时期，宋明理学时期和清代朴学时期，每个时期的易学都有自己的特点，并且同中国文化发展的历史相适应。

汉代的主导学术是经学，《易》与读书人挂上钩。当时《周易》被尊为“六经之首”，凌驾于《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》之上。其原因有三：一是如上所说，《周易》逃过秦火，“天下但有《易》卜，未有它书”（《汉书·刘歆传》），《周易》在六经中得以独传；其二是孔子曾为《周易》作注，汉武帝以后又独尊儒术，《周易》的学术思想随着《周易大传》的问世而有了更高的学术水平和更丰富的内容，其学术地位也就假孔子之名而益高了；第三个原因是，汉代儒生方士化，儒道互补，汉武帝也重视阴阳五行和方士，皇帝决策仍离不开占筮。这就导致《周易》成了汉代的“大道之原”。汉代把《周易》纳入了经学体系。通晓《周易》者可免除徭役，还可得到官职。两汉易学的最大特点是易学同当时的天文历法相结合，并受到占星术和天人感应论的影响，形成了以卦气说为中心的多家理论。

西汉初年，惠帝废除了沿继秦代禁止私人藏书的“挟书之律”。文景以后，渐开献书之路，搜求旧典，发掘古籍。这就有两个来源：凭记忆背诵、口耳相传下来的，汉代人用当时通行隶书记录的传本，称“今文经典”；再就是从地下或墙壁里挖掘出来的古本，是用先秦六国文字记录的传本，称“古文经典”。两种传本，本来只有记录文字的不同，但研究的人却形成了两个学术上的派别。这两派在观点上、方法上、所依据材料上，以至对六经的看法上都有很大的分歧，因而各立师法，标榜门户。《周易》的传本，

虽然没有古文本与今文本之别，但因研究者的视角、方法不同，也有属于古文学派和今文学派之别。

据《汉书·儒林传》记载，西汉的易学，还是承传于孔子，孔子传《易》于商瞿，商瞿五传于西汉的田何。《汉书·艺文志》：“汉兴，田何传之。”《汉书·儒林传》也说：“要言《易》者，本之田何。”可见汉初传《易》之人，本于田何系统。到了班固作《汉书》时，《易》已有十三家。

西汉之《易》主要有四大家：第一家是田何，传于周王孙、服光、王同、丁宽、杨何、蔡公、韩婴等，皆著《易传》数篇；第二家是施仇、孟喜、梁丘贺，也是承传于田何，是丁宽传给田王孙，田王孙授《易》于三人，于是“易有施、孟、梁丘之学”，此派以章句之学称著，孟喜将《周易》分为《上经》、《下经》，以阳爻称九，以阴爻称六；第三家是京房的灾异派，孟喜传《易》于焦延寿，焦延寿又影响了京房。但《汉书·儒林传》认为京房并非孟喜一派，而是托名：“至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔元、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相异同。焦延寿名赣，著《焦氏易林》，又推出三百八十四卦、二千三百零四爻；京房以纳甲称著，吸收了阴阳五行，以卦推算灾异，对中医学很有影响；第四家是费直、高相，此派专以《周易大传》解说经文，并兼用《老子》，费直名长翁，大概活动于成哀之间，他把《周易大传》合于上下经，合称《易经》，被称为《费氏易》。在西汉，前三家属于今文经学派，是官方易学，第四家属于古文经学派是民间易学，如《汉书·艺文志》说：“民间有费高二家之说。”今文经学为官学，立博士，而古文经学未被纳入官学，故《后汉书·儒林传》说：“施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费高二家未得立。”西汉易学总的说，讲求阴阳奇偶和八卦卦象，用卦气解说

《周易》原理，推理灾变，受《易传》中的《说卦》影响较大。《易》与五行结合是汉代易学的又一特点，以此发展成为象数易。自宋代以来，特别是孟喜、京房之学和天文历法有紧密的联系，《黄帝内经》中有许多篇章都有受它影响的痕迹。

东汉时期易学又有所发展，许多著名经学大师注释《周易》及经传，除承传西汉易学外，以古文经学励进，形成古今之争，继以后期有郑（玄）王（肃）之争，及纬书盛行，象数易学发展为卦变说及月体纳甲说，愈演愈繁，最后导致魏之王弼扫象，被义理学派取代而宣告了汉易的终结。

东汉易学也分四派：一是沿于《费氏易》作章句的古易学派，包括马融、刘表、宋衷、王肃、董遇等人；二是郑玄学派，郑玄名康成，受师于马融，既通古文经学又通今文经学，他遍注诸经，又用爻辰之说，以十二辰与二十八宿合四方五行，后人称为五行生成说。郑玄和当时另一兼通古文经学与今文经学的王肃二人争论较剧烈，王肃解易，注重义理，略于象数，成了后来义理派王弼的先导。东汉经学“郑王之争”是当时的一件大事。王肃用今文经学反对郑玄的古文经学，用古文经学反对郑玄的今文经学，两人互不退让，致使以“郑王之争”结束了东汉的“古文经学与今文经学之争”。东汉易经第三派是荀爽。荀爽字慈明，他也同郑玄一样，既治《费氏易》，也学《京（房）氏易》，即也兼通古文和今文的易学。他的易学特点是，以阴阳二气的生降交通解释《周易》的卦爻辞和《周易大传》之文。他的乾生坤降说，成为中医学发展气化学说理论的导源。东汉易学的第四派是虞翻和魏伯阳。虞翻，字仲翔，也是东汉末、三国时人，五世家传孟喜《易》学，曾作《周易注》、《释文叙录》，在继承孟喜、京房纳甲说的基础上，提出了一卦爻象互易的卦变说。另有上虞人魏伯阳著《周易参同契》，创月体纳甲说，是书乃卦气说与炼丹术相结合的产物。炼丹

就其化学意义上来说，是从金属和矿石中提炼一种化合物，除重视药物配合外，运用阴阳消长和五行生克学说，将炼丹用火同月亮盈亏和四时变化联系起来。《参同契》解易属于象数学派，提出了炼丹理论和方法，成为道教易学的先驱，它的科学因素，开我国古代化学和药物化学的先河。

魏晋时代玄学盛行，以《周易》、《老子》、《庄子》为学术骨干，称“三玄”，以道家的无为说解释儒家的为政以德说；在汉代象数易学因繁琐而消亡之时，又结合玄学风气的影响，使两汉易学转向以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。其创始人就是王弼，字辅嗣，三国时魏国山阳人，撰《周易注》、《周易略例》等，他注《周易》，一扫汉代易学家象数之说，主张言《易》最重得“意”，提出了“得意忘象，得意忘言”的新观点。《四库全书总目》说王弼“尽黜象数，说以老庄”，他用《老子》、《庄子》学说注解《周易》，偏重义理，有得有失，其不妥之处，是以老庄比附《周易》，借注《易》谈玄理，不足取；但他开创了义理派，发展了易学，是其所得。故“王弼扫象”从哲学角度讲得大于失。

魏晋南北朝至唐代，佛教大兴。经学也有“南学”与“北学”之分。“南学”治《易》宗王弼，“北学”治《易》取郑玄。当然也有二者皆取的，如南朝梁、陈两代均用郑玄、王弼二注，并“列于国学，齐代唯传郑义。”（《隋书·经籍志·易类》）隋代“南学”兴起而“北学”衰亡。《周易》的研究也在此风潮下，使王弼的义理学派占了主导地位。唐代，唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，其中之一为《周易正义》，此法采用魏·王弼与晋·韩康伯注本，由孔颖达作疏。由唐自宋，读经的学人皆以此为标准本。另有陆德明在所著《经典释文》中，有《周易音义》一卷，也注王弼本，但在其《释文叙录》中曾引用了晋以前二十多家《易》著，

其引文虽简短也具有一定资料价值。另有李鼎祚氏作《周易集解》，采用了子夏、孟喜、焦延寿、京房以降三十五家的《易》注，是一部宝贵的古籍。唐代佛学大盛，学人对《易》无所发明，但学术的保存也可堪为盛唐的一大贡献。

宋代是易学的又一兴旺发展时期。宋代理学也多为《周易》作传注，宋代易学不仅统一了象数派与义理派，又有“图”“书”之发明，宋代易学之发达，可以说在很大程度上得利于河图与洛书，并有结合理学和史学之诸学派。宋代易学分四派：一是陈抟、刘牧、邵雍等人的象数易学派，继承了汉代象数之学，又有“河图”“洛书”及“先天图”等的发明，首传于陈抟这一派又有三个支派，刘牧著《易数钩隐图》，阐发“河图”与“洛书”，有人称刘牧为河洛支派；邵雍著《皇极经世书》，这一支派被称为先天图派；继邵雍又有周敦颐著《太极图说》，这一支派被称为太极学派。第二派是胡瑗、程颐、朱熹、蔡元定、王应麟的理学派，胡瑗著《易解》，程颐著《易传》（《伊川易传》）是王弼义理派发挥；后来，朱熹《周易本义》，又将“河图”、“洛书”、“太极图”、“伏羲八卦次序”、“伏羲八卦方位”、“文王八卦次序”、“文王八卦方位”、“文王六十四卦卦变”共九图列于《周易本义》，成为集象数与义理学派之大成。此派以儒理解《易》，以《易》说儒理，其后统治中国思想达七百年之久。第三大派为李光、杨万里的参证史事派，此派以史解《易》，李光著《周易详说》、杨万里著《诚斋易传》，从历史的眼光研究《周易》也不失为一派。第四派为张载等人的气学学派，张载著《易说》，以气一元论解说《周易》，并提出气是构成万物共同物质实体的观点，在研究《易》的过程中，发展了元气的理论。

除上述四派外，宋人《易》著中，还有很多价值的著作，如陈灌《了翁易说》、朱震《汉上易传》、郑刚中《周易窥余》、吕祖

谦《古易音训》，魏了翁《周易要义》，赵汝梅《周易辑开》，俞琰《周易辑说》及《读易举要》等等，对《周易》皆有独到见解。

元代之学术，大抵笃守程朱理学，其易学已然如是，吴澄作《易纂言》，胡震著《周易衍义》等；也有发挥“图”“书”或反对“图”“书”者，发挥者如钱义方著《周易图说》，反对者如陈应润撰《周易爻变义蕴》。元代易学中饶有见解者如黄泽所著之《易学濫觴》，他评价前人说《易》，认为汉儒全依象数，结果失于繁碎，王弼全废象数，结果入于玄虚；他提到治《易》是“象为主，数为用”，这和古希腊的数学家毕达奇拉斯的“万物皆数”，有异曲同工之妙。

明代人治《易》值得提及的有三件事。一是仍沿宋元之遗绪，如胡广“奉敕”作《周易大全》，并以此作为科举取士的标准本；蔡清著《易经蒙引》等书均如此。二是明代中叶以后有一派学人以佛禅之学解《周易》，其风到明末犹盛，如方时化的《学易述要》，徐世淳的《易就》，苏浚著的《周易冥冥篇》，乃至释智旭著《周易禅解》。此类书，语多禅家机锋，观其书名，即可知其为狂禅。三是易学又一次和医学结合，从太极导出的水火命门学说，更有孙一奎《医旨绪余·不知易不足以言太医论》、张景岳著《医易》（在《周易附翼》之中）对医学与易学的关系做了较系统的说明。

明代比较有见解的著作还有来知德的《周易集著》。来知德论易侧重于象数，他以二十九年的心血提出卦的“错综说”，以数学方式表述了易图的对称性，系由自己苦思而出，在当时被誉为“绝学”

清代是易学的又一发展时期。清代主导学术是朴学，亦即考据学。朴学之兴，一是明末宋明理学的衰微和走向反面，明季有识之士对理学空疏的学风提出反对，要求“弃虚崇实”；二是清初

大兴文字狱，读书人为逃避文网，把攻读目标转向考据，带来朴学的兴盛，并以朴学方法治易，对《易》进行校勘、辑录、整理和考证。清代文化的四大流派如惠栋、段玉裁代表的吴学，江永、载震代表的皖学，王念孙、王引之、阮元、焦循、张惠言代表的扬州学派和章实斋、全祖望、毛奇龄代表的浙东学派等有名学人，几乎都研究过易学。四派中吴学最专，皖学最精，扬州之学（也包括常州和无锡）最通能创，浙东学派以治史见长。上述特征也能反映在易学之中。

清代诸学者也都曾治《易》。清初“三先生”王夫之、黄宗羲、顾炎武均有易学著述。王夫之认为象数与义理不可偏废，《易》不能拘泥于占卜之书，也不可限定为思维的书，象数与义理应一致，占卜与思维应一理，在他的著作中，用气一元论来说易，明快有趣，个性强烈。著有《周易内传》、《周易外传》、《周易大象解》。黄宗羲著《易学象数论》，其弟黄宗炎著《图书辨惑》等。顾炎武对易学研究也颇独到，晚年在山东德州和陕西富平讲学，都讲《周易》，所著《日知录》第五辑中有阐发易学之专论。他说：“《易》六十四卦、三百八十四爻，一言以蔽之，曰‘不恒其德，或承之羞’。”清代易学特点可以概括为“重汉学，讲考据，名家辈出”十字。清代学者打出恢复汉代学风的旗帜，对《易》的注释，也都是致力于汉易的复元，惠栋、张惠言等，在这方面都有成就，其著作也都是汉易风格。焦循的《易章句》、《易通释》虽有独见，方法上仍属汉易。清代学风，既然强调“经世致用”，“无征不信”，重视考据，且在文字、音韵、辑义等多方面都有成就，把这些应用于易学研究，开拓了易学史上又一个鼎盛时期，从当时的历史条件看，清代学者取得的成就是辉煌的。

在清代易学诸家中，有四家值得称道。一是吴派惠栋，他辑汉易佚文，增传补遗漏，著《增补周易郑著》、《周易郑爻注辰



图》，又注《汉易学》、《周易述》（《周易述》系未完之作）对易学特别是对汉易的训释和传播起了很大作用。第二家是常州张惠言，他对前人之《易》进行了更大范围的辑录与整理，从两汉到魏晋南北朝多数名家的易著和其它著作所引《易》文，注明出处，或作考证和疏释，特别对虞翻的易学著作，辑录整理了七部，最为完备。第三家为焦循，他作《易章句》、《周易补疏》、《易话》、《易通释》、《易图略》等，结合虞翻和荀爽二家之论解《易》，有所独见。第四个值得一提的大家是胡渭，他专门考辩宋人“图”“书”的原委，撰《易图明辨》，在没有见到考古资料的情况下，能确凿地考证出宋人所谓“洛书”之本，解决了易学研究的一大疑案，这也说明清代考据学的价值。清代的医易专著和章节性短论也甚多，如金理《医原图说》、唐宗海《医易通说》、魏荔彤《大易通解》、李雨村《医易引端》、邵同珍《医易一理》、章虚谷《医门棒喝·论易理》等。

清末民初以来，《周易》研究，不仅有深邃的层面和新鲜的观点、方法，还有诸多古人未见的出土文物，如河南安阳之甲骨文，马王堆汉墓出土之帛书《易经》，以及河北满城汉墓出土之九宫八风盘等实物，使《周易》的研究更引起了国外学者的注目，甚至在国外也发现过有八卦图样的文物，连美国宇航员王赣骏身穿的太空服都印上了太极图，说明《周易》的影响日益深入广泛。学者高明撰文《五十年来之易学》<sup>①</sup>，指出当代治易者有注释派、论述派、考证派、创新派等四派，并列举了各派的著名学者及著作。如在注释派中黄焕创著《周易辅注》，张其淦著《邵村学易》，沈竹仍著《周易易解》，陈树楷著《周易补注集解》，李郁著《周易正言》，卢维时著《周易卢氏学》，王恺运著《周易笺》，杨树达著

---

<sup>①</sup> 刊于台湾《中国一周》第558期，1961年1月出版。

《周易古义》，高亨著《周易古经今注》等。论述派者如杭辛斋著《易楔》、《学易笔谈》、《易数偶得》、《愚一录易说订》、《读易杂记》《改正揲蓍法》诸书，柳逢良著《费氏易考》，王树楠著《费氏易订文》，马其昶著《周氏费氏学》，沈彪民著《汉魏费氏易学考》、《周易孟氏学》、《周易孟氏学补遗》、《孟氏易传授考》、《周易马氏传辑证》，黄元炳著《易学探原》三书，陈图南著《易龙图自序》，屈万里著《先秦汉魏易例述评》，程启盘著《雕菰楼易义》，苏渊雷著《易学会通》，曹升著《周易新解》，吴康著《周易大纲》，陈柱著《周易论略》，田隆中著《周易拾级》，刘厚滋著《易学象数别论初衍》，林羲光著《周易卦名释义》等。考证派学者如于省吾著《双剑侈易经新证》，闻一多著《周易义证类纂》，白承周著《周易疏校辑》，高明著《连山归藏考》、《周易图书学溯源》，王明著《周易参同契考证》，白寿彝著《周易本义考》，余永梁著《易卦卜辞的时代及其作者》，郭沫若著《周易的构成时代》，顾颉刚著《周易卦爻辞中的故事》、《易系辞传中观象制器的故事》，屈万里著《周易卦爻辞成于武王时考》、《周易爻辞中的习俗》，李镜池著《易传探源》、《周易筮辞考》，徐大世著《说易解颐》、《周易阐微》，王林忠著《周易正义引书考》等。创新派之著如朱谦之著《周易哲学》，沈仲涛著《易卦与代数之定律》、《易卦与科学》，薛学潜著《易与物质波量子力学》、《超相对论》，丁超五著《科学的易》，王弼卿著《周易与现代数学》，王寒生著《宇宙最高原理太极图》等，这些是1961年以前的重要著作。近二十余年来，易学著作更丰，学术界召开国内与国际《周易》学术会议，重点讨论《周易》在传统文化中的作用及对当代科学发展的作用。目前研究《周易》总的说可分文史哲学派和自然科学派。是古代义理学派和象数学派的衍伸，这也体现了易学的承袭性。从易学研究的发展过程中我们可以看到，《周易》不仅是中国传统文

化的渊源，中华民族思维的原点，还是一部凝缩了的中国古代文化史，成为中国古代文化的原型。历代通过注疏方式，使它成为支撑中华民族文化科学大厦的柱石，但是这种学术方式也有其负面作用。古代学人对已知的讨论优于对未知的探索，把自己的思想局限于经书，必然缺乏理论上的求异、创新和对旧有传统的改造，这已成为一种历史的惯性，它与求同性、封闭性和超稳定性绞合在一起，产生了顽强的抗变性，极大的限制了中国古代科学的发展。其实《周易》非常强调“自强不息”，以易变“生生谓之易”为思想核心。在科学发展的今天，我们有必要从现代立场和科学的角度，重新审视《周易》，借助它的太极、元气、易变、易简等概念，加以改造，开拓新的思维，发展我们的科学文化。

## 下篇 《周易》与中医学

关于《周易》和中医学的关系，历来有“医易同源”之说，这个提法和近年的“医易相关”论都比较切合医学的发展史。但有一种强调“医源于易”或“易肇医之端”的提法，不免有所偏颇。因为人类的医学实践远比占筮为早，持此论者，他们所援引的大抵是孙思邈的“不知易，不足以言太医”之论，孙真人此论说的是理论的关系，并非讲其源。中医学理论的建立，例如《黄帝内经》的成书，确实晚于《周易》，就是近年来出土的早于《黄帝内经》的马王堆汉墓医书《阴阳十一脉灸经》、《足臂十一脉灸经》等，也晚于《周易》。可以说，中医学理论的形成，确是受到《周易》的影响，是在《周易》的启迪下成书的。甚至也可以说，《黄帝内经》162篇的作者队伍中，许多就是通晓医学的象数学家们撰写的。如从相反的一面讲，《易传·系辞》说，《周易》之象，是“拟诸其形容，象其物宜”，作八卦是“近取诸身，远取诸物”，倒是因为有人体结构，通过象征性思维，而导致“伏羲”提炼出了八卦。从历史学而论，医学发展经历了三个阶段：1. 巫术医（或曰神学医），2. 玄学医，3. 科学医。在巫术文化时代，巫既是占筮者，又是治病的医家，对病的诊断也是通过占筮得来。按《易传·说卦》而言：乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口，以此八卦和人身部位之应，是作《易》“近取诸身”的记载。明代医学家张景岳在《类经附翼·医易》中

所言的“易具医之理，医得易之用”，较好的概括了中国古代医学和《周易》的关系。

《周易》提供了可用于论卦和提炼理论的事实，而《周易》又以其理论影响医学，成为医学的哲学基础。《周易》对医学的影响主要在于：《周易》的天人观成为中医学有机论人体观的理论框架，如阴阳、气、六经、藏象等都是易理之医用。晋·皇甫谧在论述八卦和医学的关系时说：“伏羲画八卦，所以六气六腑，五行五脏，阴阳四时，水火升降，得以有象；百病之理，得以有类；乃尝百药而制九针，以拯夭柱。”（《帝王世纪》）《周易》对中医学在思维方式方面的影响，就是在变易观和“辨物正言”的思路影响下，形成了辨证论治，这是中国古代哲学思想在医学中的体现，也是中医学的特色之一。

# 第一章 从《周易》阴阳到中医阴阳

阴阳是中国古代学术思想的最高范畴，中医学很早就认识到阴阳学说的重要性。《灵枢·病传》说：“明于阴阳，如惑之解，如醉之醒。”《景岳全书·传忠录》也说：“医道虽繁，可以一言以蔽之，曰阴阳而已。”

## 第一节 阴阳观念的起源

阴阳的观念起源于先民对自然现象的观察。范文澜认为原始阴阳出于夏代，郭沫若则认为是原始公社转入奴隶制度时代的产物。阴阳是先民对现象、自然力、物质的一种概括。

阴字，篆书为“陰”，《说文》言“暗也，水之南山之北也，从阜，侌声。”“侌，云复日也”。阴训为暗，“𡵓”象征土山之形，故曰山之北。如华阴县在华山之北，淮阴在淮水之南。阳字，篆书为“陽”，《说文》解释说：“高明也，从阜，易声。”“易，开也”。是云蔽日而启开，见了光。这说明，之所以产生阴阳的观念，与人对自然的观察分不开。古人观察到山南与山北的地理、生态环境等有明显的不同，同时也观察到日往月来，昼夜更替，晴天阴雨，春夏秋冬的不同，因而有了阴阳的观念。

在现象观察概括的同时，也把阴阳视为一种自然力，认为风雨、震雷、地震皆系阴阳，故《国语·周语》说：“阴阳分布，震雷出滞。”“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今山川实震，是阳失所

而震阴也。阳失而在阴，川源必塞。”“阴阳次序，风雨时至”。既然阴阳是一种自然力，在医学上也就可以视为致病之因，如《左传》记载医和叙六气时，以“阴、阳、风、雨、晦、明”为六气，是为病因。

由阴阳为现象、为自然力进而导致了阴阳的物质观念，如《素问·阴阳应象大论》所谓的“积阳为天，积阴为地。”并且以阴阳为两种基本的物质。

人们对事物认识的一般过程是从具体到的抽象，即古人所谓的由形而名。于是，阴阳的概念也就从对现象、自然力和物质观转为哲学范畴了。最早以阴阳为哲学观念的记述是《周易》、虞翻《虞氏易》言“日月为易”，《说文》引秘书说：“日月为易，象阴阳也。”说阴易是日月的象。《老子》也说：“万物负阴而抱阳。”《庄子》也说：“易以道阴阳。”以此开始，把阴阳作为一个事物的两方面。

因为是一个事物的两个方面，便可以用以推论事物的发展，荀子的阴阳大化思想即是：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”阴阳转为哲学概念以后，便成为可以概括万物的抽象规律了，正如《素问·阴阳应象大论》开宗明义地把阴阳称为“天地之道，万物之纲纪”了。

由上可知，阴阳是从自然科学的角度，从现象到物质，最后又上升为哲学规律，这就是阴阳学说发展的哲学背景。

阴阳既为学术范畴，就有专门究述阴阳的学者，《汉书·艺文志》：“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰。”既有阴阳家，就有阴阳家的著作，《汉书·艺文志》还记载当时“阴阳十六家，凡二百四十九篇，图十二卷”，说明在当时，阴阳家仍是以自然科学家的身份立世的。

## 第二节 《周易》的阴阳学说

《周易》把古代的阴阳观念发展为系统的阴阳学说，以阴阳为天、地、人、万物的物质性本源。其发展经过三个阶段。

第一阶段是“观变于阴阳而立卦”（《易传·说卦》）。殷周时的筮人，在占筮时把九的爻称阳爻，把六的爻称为阴爻，并用“—”和“--”的符号来表示。这样，卦便和阴阳联系起来了，特别是在著法中，经常要推及老阳少阳、老阴少阴等九七、六八诸数，这样，卦爻的阴阳符号，在表示阴爻、阳爻之时，还含有偶数与奇数、女和男等含义；又因用卦占筮的目的是推算天地人三才有关的事情，把握阴爻阳爻，是设卦观象或用数推演的枢机，即“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”。这是关键的一步，从阴阳观念到阴爻、阳爻基本符号。符号的使用启发了阴阳的思维联想。

第二步是由推演“变卦”而认识到诸事物中皆有阴阳。阴爻、阳爻两个符号占三次可成八卦中的一个经卦，每卦都是由三爻组成，八卦各卦有体、象、性之殊异。而两个经卦又可成一复卦，即八卦相错，可演为六十四卦。从卦的变化联系阴阳离合化生万物。这一过程是以三（三爻）或其倍数为数量单位进行的。诸卦中阴爻、阳爻的结构不同，犹如万物因所禀阴阳之气的演化层次不同。推卦过程有太极——两仪——四象——八卦——六十四卦，也可联想到阴阳二气运动演化之规律。推卦过程更加深了易变观念和“阴阳不测之谓神”（神秘、神妙）。阴阳虽因刚柔而分为八卦乃至六十四卦，但它的根本原理还是阴阳，所以《易传·系辞》说：“乾坤其《易》之门邪！乾，阳物也，坤，阴物也；阴阳合德，而刚柔有体；以体天地之撰（数也），以通神明之德，其称名也杂而不越”。不言天地之形体，而言其作用和规律（易数）。这是《周



易》哲学化的真正开始。把机械的有程序的推卦的《周易》，变成有无限生命力的《周易》和易学体系。能超越其物质状态而言其理，是从对阴阳的论述开始的。《素问·阴阳离合论》以此说：“阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，万之大不可胜数，然其要一也”。可见阴阳之推理功能无穷无限。

第三步是提出了“一阴一阳之谓道”的宇宙变化法则。这一法则是《易传·系辞》概括出来的。它的确立，把《周易》占筮之书上升为哲学著作。这一法则又把《易》、阴阳二气与“道”联系起来。这一点，恰如明代医学家张景岳在《类经图翼·医易义》中所说：“天地之道，以阴阳二气而造化万物，人之生理，以阴阳二气而长养百骸。《易》者易也，见阴阳动静之妙。”《易传·说卦》也说：“立天之道曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁曰义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”认为任何事物都有阴阳矛盾；阴阳二气互相平衡，彼此调和，就可以称之为“道”了，并非具体的“象”与“形”，它与“形而下者谓之器”相对应。

《易传》以“一阴一阳之谓道”为万物规律的同时，还提出了“阴阳相感”、“同气相求”、“刚柔相易”等理论。

《易传》强调阴阳二气“相感”、“相与”，说：“咸，感也。柔上与刚下。二气感应以相与，……天地感而万物化生”。（《易传·彖传》）是说阴气为柔，升在上；阳气为刚，降在下；阴阳二气交流，而相感相与以共处；阴阳二气相感而生成万物。据此，它又认为，天地化生万物都是通过阴阳二气的结合方式进行的：“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生。”

《易传·乾卦·文言》还提出了“同气相求”的思想。说：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，各从其类也。”这是

从对很多自然现象和社会现象的总结而来，因其来自对生活的观察，有一定规律性，对中医学理论的建立也有一定启发。

《易传·系辞》还提出了“上下无常，刚柔相易”的阴阳可以互相转化的规律。这是推卦之所见，和《复卦》的“反复其道”及《泰卦》的“无平不陂，无往不复”的物极必反等见解略同，都有辩证法思想，是从阴阳转变的角度论述的。

继《周易》之后，《荀子·天论》提出了“阴阳大化”，《易纬·乾凿度》提出了“乾坤者，阴阳之根本”的论述。都发展了阴阳理论。

战国时代，阴阳便和五行学说相结合；秦汉时代，阴阳五行之说更是大行其道，成为主宰当时学术思想的主流。阴阳五行家和儒家等都据阴阳五行提出了以此为据的世界图式，又经董仲舒的改造，把阴阳五行家的学说儒家化以后，便成为当时哲学的主导思想，其影响涉及各个领域。对于中医学，阴阳五行理论不仅具有认识论、方法论的意义，甚至成为中医理论的本体论的内容之一。

### 第三节 中医阴阳学说的基本规律

中医的阴阳不仅把易学阴阳具体应用于医学，而且得到了更进一步的发展。《素问·阴阳应象大论》，以阴阳的概念及其分与合为推理的基础来抽象和提取信息，把“象”视为概念推理之应。所谓“阴阳应象”即是阴阳对应及与天地万物诸象之应，以此认识生命系统与天地阴阳之协同。

阴阳乃是在动态观察事物中对其矛盾的概括和抽象。《灵枢·阴阳系日月》说：“且夫阴阳者，有名而无形”，说明在概念的演化过程中，阴阳不是某种有形实体而是科学的抽象，所以对阴阳

只能通过理性思维来运用和把握。以《黄帝内经》为基础的中医理论，它所提出的阴阳规律主要有：

### （一）阴阳一体，两分匀平

《易传》说：“一阴一阳之谓道”，“易有太极，太极分两仪，两仪分四象。”认为万物都可以分为阴阳两端，这是万物的总规律。《老子》也讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”此处的“道”是基本物质的意思。但由道所分之阴阳，二者是匀平对称的，在此种情况下为稳态，故《素问·调经论》说：“阴阳匀平……命曰平人。”医学索性把阴阳匀平视为正常生理，现代医学提出了人体的稳态观和阴阳匀平的思想有很大的一致性。

### （二）阳刚阴柔，动静平秘

阴阳属性正相反，《素问·阴阳应象大论》说：“阴静阳燥，阴生阳长，阳杀阴藏，阳化气，阴成形。”指出阴阳之异也可概括为阳刚阴柔。但二种截然相反的事物，能够在一个体系中谐调为用才是正常状态，反之则为病。故《素问·生气通天论》说：“阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝”。

### （三）阴阳相贯，对峙互根

《灵枢·营卫生会》篇说：“阴阳相贯，如环无端。”所谓阴阳相贯，就是阴阳二者内外左右相连而不离。所谓阴阳对峙互根，就是阳根于阴，阴根于阳；阳中有阴，阴中有阳。阴阳的对峙互根，或阳内阴外，或阳左阴右，如“太极图”的模式，这种对峙互根，是万物的生化之源：“无阳则阴无以生，无阴则阳无以化”，“孤阴不生，独阳不长”。在临床中，金匱肾气丸是六味丸（滋阴）的基础上加二味温阳药也即是此理。

### （四）阴阳交争，升降相错

因为阴阳表述的是动态变化的规律，总的表现是升降相错，此升彼降，其升降的原因是二者交争。《内经》对这一规律有许多具

体论述，如《素问·疟论》说：“阴阳上下交争，虚实更作，阴阳相移。”人体也是这样，不能更虚更实则反为病。《素问·天元纪大论》说：“动静相召，上下相临；阴阳相错，而变由生也。”《素问·六微旨大论》也说：“是以升降出入，无器不有。”

#### （五）阴阳消长，往复嗣续

这里讲的是阴阳转化规律，包括阳长阴消，阳消阴长，并且二者有所移位，如十二消息卦所说：“阳长为消，阴长为息”在六十四卦中，如将一年十二个月以阴阳多少来区分，十一月冬至一阳生，为《复卦》；十二月为二阳，为《临卦》；正月属三阳，为《泰卦》，即通谓之“三阳开泰”；二月属四阳，为《壮卦》；三月属五阳，为《夬卦》；四月属六阳，为《乾卦》；五月夏至一阴生，为《姤卦》；六月属二阴，为《遁卦》；七月属三阴，为《否卦》；八月为四阴，为《观卦》；九月为五阴，为《剥卦》；十月为六阴，为《坤卦》。可以十二地支配合十二个月，从十一月至翌年十月，从子到亥。十二地支也可以作为一天之内的十二个时辰的代号。阴阳消长之理亦同，如《素问·金匱真言论》：“平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。”还有阴阳二者的转化，“重阴必阳，重阳必阴”（《素问·阴阳应象大论》），转化的结果，虽然可走向反面，但又可以循环，《素问·四气调神大论》说：“故阴阳四时者，万物之终始也。”张景岳对此语注曰：“终期之日，周而复始”，乃象应阴阳之谓。

#### （六）阴阳翕辟，和实生物

阴阳并非永远机械循环，而是有所创新。其创新机制是《易传》所说的“阴阳翕辟，生生不息”，亦即《老子》的“三生三”过程，是“冲气以为和”。《国语·郑语》也说：“和实生物，同则不继。”《素问·六节藏象论》以此说：“气和而有形，因变以正名。”

在运动中把有关事物和谐地组织起来，就产生新事物。

阴阳理论引进中医学以后，医生们便开始用阴阳的思维方式分析病情。例如《史记·扁鹊仓公列传》记载扁鹊“闻病之阳，论得其阴，闻病之阴，论得其阳”，能看到表证、热证，就联想到里证、寒证。这种思维方法。在《素问·阴阳应象大论》叙述较详细。由阴阳还建立了“平人”和“疾病”的概念，因为“一阴一阳之谓道”，《内经》把“阴阳匀平”者命为“平人”。如《素问·调经论》所说：“阴阳匀平，以充其形，九候若一，命曰平人。”若匀平状态破坏了，成了偏阴偏阳者谓之疾，如《素问·生气通天论》：“阴阳乖戾，疾病乃起。”又如阴阳互根之破坏，也成为疾病，即“阴阳离决，精气乃绝”。从此，中医之治疗原则就是调节阴阳，重建平衡，即《素问·至真要大论》所说：“谨察阴阳所在而调之，以平为期”。

最后要说明一点是：阴阳学说和矛盾的对立统一规律不完全是同一回事。因为阴阳的两仪并非是对立，所强调的是匀平的稳态，而对立统一规律所言矛盾则是侧重对立和斗争，稳态为暂时的过程。由此可知，阴阳学说有不同于对立统一规律的内涵。

## 第二章《周易》与中医学的有机论人体观

《周易》的观念是中国传统哲学思想的骨干，在它的影响下，古代医学家们也以之作为医学的原理，来阐述人体生命现象，并建立了有机论人体观作为理论指导医学实践。

### 第一节 人与天地相应

《黄帝内经》在多篇中反复阐述“人与天地相应”，“人与天地相参”。这一思想的形成，首先是受《周易》“三才观”的影响，同时，也是《周易》以天地为万物之父母的命题下，对“人”在宇宙中的价值判定。《易传·序卦》：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子……”这说明从自然界到人类社会都是由天地产生的。在八卦中，乾坤两经卦为八卦的首脑，乾为天，坤为地，其它六卦皆为乾坤天地所产生的六个子女。天地结合生万物，也就像男女结合要生出子女一样。据此理《素问·宝命全形论》说：“人以天地之气生，四时之法成”。《灵枢·岁露》说：“人与天地相参也，与日月相应也”。《素问·六节藏象论》说：“天食人以五气，地食人以五味”。甚至从天地的角度来定义“人”：夫人生于地，悬命于天，天地合气命之曰人。”<sup>①</sup>

“善言天者，必应于地；善言地者，必彰于物。”<sup>②</sup> 气是人体的

---

<sup>①</sup> 《素问·宝命全形论》

<sup>②</sup> 《素问·气交变大论》

物质基础，阴阳交泰，上下感召，是人体生成的条件。《易纬》载：“合生气之和，道五常之行。”郑玄注为：“生气阴阳也，五常五行也。”都是用气和阴阳的理论来解释人体的生成和万物的起源的。

阴阳合气以成形，两精相搏以生神。人体及其精神均由气所生。《管子·内业》中说：“气道（通）乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”《灵枢·本神》中说：“故生之来谓之精，两精相搏谓之神”。《灵枢·决气》中说：“两神相搏，合而成形，常先身生是谓精。”以气生精，以精化神，两神相搏，复生精以成形，如此循环往复，生殖繁衍，一气之源，阴阳之化，可谓详明。人以此成为活生生的人。

《易传·系辞》在“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象”之论中已经提出了气一元论的思想。《灵枢·决气》也指出“精、气、津、液、血、脉，余意以为一气耳，今乃辨为六名。”人体之不同构成和功能也是本于气之一元。人体和万物是一致的，皆一气所生。于是，在“气”一元论的基础上又形成天与人的对立统一概念，用以说明人与自然之间的相互关系。

人与自然的物质统一性，是祖国医学整体观的立论基础。气的存在和运动的无限性与连续性（它构成了空间和时间的概念），决定了宇宙乃至人体的整体性，而气的存在和运动的有限性与不连续性，形成了万物以及人体结构质的多样性。二者辩证统一、对立依存，构成了既相对稳定又不断变化的物质世界。天与人既是一个整体又独立存在；人体内部既是一个整体，又有各种不同的器官。祖国医学的整体观，正是建立在对世界物质统一性和质的多样性认识的基础上的。

人体内外环境的统一性，是以气为其共同本原，以阴阳为其共同变化规律所决定的。“清阳为天，浊阴为地，天地者万物之上

下也。”<sup>①</sup>“上下之位，气交之中，人之居也。”<sup>②</sup>人处天地之间，生活自然之中，饮食五味，呼吸空气，“九窍、五脏、十二节皆通于气。”<sup>③</sup>人之所以生，人之所以长，“全赖此气”。大至宇宙运动，小至湿度、温度的改变，气候季节的变化，对于整个生物界，以及人体都有决定性的影响。“天气变于上，人物应于下”；<sup>④</sup>“从其气则和，违其气则病”；<sup>⑤</sup>“此人之所以参天地而应阴阳也，不可不察。”<sup>⑥</sup>

人对自然能动的适应性，是人体气的重要特点，也是祖国医学整体观的主要内容之一。人与自然息息相关，但人具有适应环境和改造环境的能力，从而取得自身的生存和发展。“人能应四时者，天地为父母”；<sup>⑦</sup>“应则顺，否则逆，逆则变生，变生则病。”<sup>⑧</sup>在这一思想指导下，祖国医学提倡适应四时阴阳以保存精气的养生之道；重视环境、气候变化，以及空间、时间因素对人体生理、病理过程的影响；并确立了结合天时、地理进行诊察疾病的方法和谨候气宜、无失病机的辨证施治原则。从而使“人与天地相应”的整体观贯穿在祖国医学理论和临证治疗的各个方面。

## 第二节 阴阳交感，升降相因

变易是《周易》的基本思想。《易传·系辞》说：“《易》之……为道屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。《周易》还认为，天地间的运动具有升降

---

① 《素问·阴阳应象大论》

② 《素问·六微旨大论》

③ 《素问·六节脏象》

④ 《论衡·寒温》

⑤ 《素问·六微旨大论》

⑥ 《灵枢·经水》

⑦ 《素问·宝命全形》

⑧ 《素问·六微旨大论》



交感的发生，天地（阴阳）交者为顺为吉，不交者为逆为凶；天地交所以生育万物，男女交所以繁衍后代。《泰卦·彖传》曰：“《泰》，小往大来，吉，亨”，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。《咸卦·彖传》说：“天地感而万物化生。……观其所感，而天地万物之情可见矣。”易学升降交感思想，在医学中得到了很好的发挥和充分的体现。如《素问·六微旨大论》曰：“气之升降，天地之更用也。……升已而降，降者为天，降已而升，升者为地。天气下降，气流于地，地气上升，气腾于天。故高下相召，升降相因，而变作矣”；“升降出入，无器不有”；“成败倚伏生于动，动而不已则变作矣。”《伤寒论序》曰：“夫天布五行以运万类，人禀五常，以有五脏，经络腑俞，阴阳会通，玄冥幽微，变化难极。”这种升降交感思想，对于说明人体的生理、病理、治则、方药，都有着极其重要的指导意义。

中医学认为，升降出入是宇宙中所有事物运动的基本形式，也是人体脏腑经络阴阳气血各种功能运动的基本形式。升者长其清阳，降者降其浊阴，出者吐故，入者纳新。所以升降出入是机体进行物质代谢，维持生命活动的基本过程。

在生理上，人体是一个完整统一的有机体，脏腑经络气血的功能活动及其相互联系，无不依赖于气机的升降出入。如十二经脉走向分布体现了阴升阳降，再如肺之宣发与肃降，脾之升清与转输，胃之降浊，肝之疏泄，肾与心之阴阳相交、水火既济等，对立而又统一，相反而又相成。肺因脾之升而得到水谷精气，滋养本脏并宣发周身；脾因肺之降而主运化，将糟粕下转，排出体外；肺之肃降又能抑制肝木升发太过，所谓“金能平木”者也。在这些正常活动中，尤以脾胃至关重要，其位居中州，是通联上下的渠道，升降出入的枢纽，脾升胃降，可使饮食物的消化吸收输布排泄等得以正常运行。而其它肝胆之升发，肺之肃降，心火下行，

肾水上升，肺气宣发，肾阳蒸腾，肺主呼吸，肾主纳气，无不配合并依赖脾胃以完成升降运动。所以《内经》认为，只有脾胃健运，升降有序，才能维持“清阳出上窍，浊阴出下窍，清阳发腠理，浊阴走五脏，清阳实四肢，浊阴归六腑”的各种正常生理活动。张仲景《金匱要略·脏腑经络病脉证治》篇曰：“五脏元真通畅，人即安和”，此之谓也。如果升降失常，则发疾病。如升降不及、升降太过以及升降节奏紊乱，都可因气机的障碍波及五脏六腑、经络气血、表里三焦、四肢九窍，悉发疾病。这就应以调节升降为本来治疗。例如东汉名医张仲景，制五泻心汤辛开苦降而疗痞证，黄连汤清温并投宣通上下，旋复代赭石汤升清降浊，葛根汤则为太阳阳明表里升降失常而设，大柴胡汤治少阳病兼热结胃肠者。其对于营卫的升降活动亦十分重视，在《平脉法》中曰：“营卫流行，不失衡铨”。凡营卫不和诸症，制桂枝汤调和营卫，使“荣卫和则愈”。清人黄元御在《伤寒说意》与《伤寒悬解》中也有类似论述。“金元四大家”之一的李东垣于调理脾胃升降更独具匠心，他认为中气虚弱，升降无力，元阳不足，阳损及阴而生热者，用甘温除热法，制补中益气汤，补阳配阴而治其本，使阳生阴长，阴升阳降，则不退热而热自除。清人杨栗山创升降散治疫疠表里三焦大热，又别具一格。脾为“至阴”之脏，故先贤章虚谷说：“升降之机，全在脾之健运”；唐大烈亦云：“治脾之法，莫精于升降”。可见，《周易》的升降交感的思想，在中医学中，已经发展为独具特色的理论体系。

### 第三节 人与自然节律同步，脏气法时

《周易》的时空观念提出时间运行周而复始的圜道特征，对一年四时、八节、二十四节气的测定，演发了历史上的多种历法。既

然人与天地相应，人的生理功能也应与自然的时序同步。《灵枢·顺气一日分为四时》指出：“春生、夏长、秋收、冬藏是气之常也，人亦应之。以一日分为四时，朝则为春，日中为夏，日入为秋，夜半为冬。朝则人气始生……；日中人气长……；夕则人气始衰……；夜半人气入脏……”。其次，是脏腑功能与四时阴阳的同步性。《灵枢·阴阳系日月》说：“其于五脏也，心为阳中之太阳，肺为阳中之少阴，肝为阴中之少阳，脾为阴中之至阴，肾为阴中之太阴。”模型中，少阳位于☳、☴、☵，阳爻渐增，阴爻渐减，阴中生出阳气，肝以生发疏泄的功能适应；太阳位于☶、☷、☸，阳爻数极而渐减，阳气盛极，心以宣通温煦功能适应；少阴位于☱、☲、☳，阳爻渐减，阴爻渐增，阴阳二爻消长平衡，肺以肃降轻虚的功能适应；太阴位于☴、☵、☶，阴爻数极，阳爻渐增，肾以藏精不泻的功能适应。

再次，是经气盛衰与四时阴阳的同步性。《内经》从“天人相应”的观点出发，提出了经气盛衰与四时阴阳的同步性。例如：“寅，正阳之生阳也，主左足之少阴，未者六月，主右足之少阳。卯者已者，主右足之阳明，此两阳合于前，故曰阳明。申者，七月之生阴也，主右足之少阴。丑者十二月，主左足之少阴。酉者八月，主右足之太阳，子者十一月，主左足之太阴。或者九月，主左足之厥阴。此两阴交尽，故曰厥阴。”<sup>①</sup>“正月太阳寅，寅太阳也。……少阳所谓心胁痛者，言少阳盛也。……阴明者午也。……太阴子也。……少阴者，肾也，十月，……厥阴者辰也。”<sup>②</sup>前者是基于夏历建寅的一种经气盛衰规律，后者则是基于周历建子的一种经气盛衰规律。季节变化是对生物产生重要影响因素，西周以前既然通行“古六历”，就有可能从不同历法基础提出人体经气

① 《灵枢·阴阳系日月》

② 《素问·脉解》

盛衰同步性问题。从这一历史背景出发，可以澄清三阴三阳的种种争论。长期以来，学者们从不同角度提出三阴三阳顺序的见解，皆忽略三阴三阳顺序的四时阴阳基础。若以周历建子为基础，则三阴三阳的顺序为：太阴、厥阴、少阳、太阳、阳明、少阴。这一顺序不仅符合《素问·阴阳离合论》“太阴为开，厥阴为阖，少阴为枢”以及“太阳为开，阳明为阖，少阳为枢”的观点，同时，从少阴病的病情多较厥阴病重笃的实际情况看，也符合临床实际。

《内经》中关于人体生理节律和自然的同步提出了很多周期，有年节律、月节律和日节律等。现代科学称之为生物钟或生命节律。古人在两千余年以前就有此发现，并且上升到理论高度，实在很不简单。《素问》有专篇《脏气法时论》重点论述之，尤其值得称道的是，“脏气法时”一语，比之“生物钟”一词无疑表达得更为准确和富有特色。

#### 第四节 《易》数与人体阶段发育模式

《周易》提出“《易》乃天地准”的命题，以《易》数指为宇宙之道（规律）。医学家“法于阴阳，和于术数”，也按《易》数与观察到的人体阶段发育特征相对号，《内经》以此提出了男子以八、女子以七为阶段的发育模式。《素问·上古天真论》认为，男子八至二八为发育期，三八至四八为壮盛期，五八至八八为衰老期，这是古代医学对人体生长发育过程的观察总结。易卦䷗（复）至䷌（同人）。内卦震离，为阴中少阳十六，在人为二八；自䷒（临）至䷀（乾），内卦乾，为阳中太阳十六，在人为四八；自䷫（姤），至䷆（师），内卦巽坎，为阴中少阴十六，在人为六八；自䷧（遯）至䷁（坤），内卦艮坤，为阴中太阴十六，在人为八八。同时，《上古天真论》还提出了“天癸”的概念。并且在众多的反

复观察之后，猜测到在人的生长过程中有一种先天的物质起作用，此即“天癸”。为何称“天癸”？按八卦易理，坎卦为癸，先天之癸为天癸。天一生水，又据《说卦传》“坎为血卦”，是说人之有血，犹如地之有水，天癸当属血类。按《说文》字义，“癸”字本作“𣎵”，为水从四方流入地中之形象。从坎卦（☵）的中满形象看，其水不但藏于地中，也是到处可流动和循行，这也类比癸水是流行于人体的有激发生命生长之水。不仅女子有天癸，男子也有天癸。其天癸数，也是按先天八卦而推来的。人之生，从太极、两仪、四象而生八卦，在八卦中，“艮三索而得男，故谓少男；兑三索而得女，故为少女”（《说卦传》）。于是将天癸未至时称少男、少女，少男应艮卦（☶），少女应兑卦（☱）。按阳奇阴偶、男左旋女右旋，在先天八卦图上，少男从艮卦算起，左旋到坎卦，一周正好二八得十六岁；少女从兑卦算起，右旋到坎卦正好二七得十四岁。男十六、女十四以前为少男少女。男女节奏为男起八数，女起七数。男到三十二岁，女到二十八岁，分别应坎（☵）、离（☲）二卦为中男中女。男到四十八岁，女到四十二岁，变为震（☳）、巽（☴）二卦，为长男、长女。男到六十四岁，女到四十九岁，分别为乾（☰）、坤（☷）二卦，此时天癸尽，阳气阴气皆衰。值得注意的是由复卦三阴三阳推出的和由八卦周期旋转推出的结果是一致的。由《周易》术数推出的“天癸”，基本合乎男女生长发育的规律，也提示了“经血同源”，因此就被医学家接受了。

### 第三章 《周易》对中医理论的三次影响

《周易》作为中国传统哲学的干流，它与医学的关系被概之为“医易相关”。两者发展的“同步”关系，还可从《周易》对中医理论的三次影响中得到说明。

#### 第一节 《内经》承启于《周易》

《内经》成书以前，《周易》已称“经”有“传”了。那时，医家如医和、扁鹊、仓公等已经积累了丰富的临床经验。在《史记》中，记有被称为“仓公对诏”的 25 个完整的医案；还编著了一批属于方技和房中等有关医学的医书，在《内经》中，就曾援引过 21 种文献。就是在此基础上，西汉中期的一些精通《易》学的医家们，在把临床经验概括升华为理论时，援用《周易》，特别是《易传》的观念和方法，先后编写了《内经》的各篇。当时又正值黄老之学盛行，在尊《周易》为“群经之首”的同时，也崇尚道家、五行家的学术，故《灵枢》、《素问》两书的篇数也要合九九八十一之“黄钟数”；其时经学勃兴，故此书也称“经”，全书名之为《黄帝内经》。

《周易》对《内经》的导夫先路之功主要有三：

##### （一）蕴发《内经》的医学观

《内经》的医学观可以概称为有机论人体观，特点是着重事物的整体性和自发性，研究事物内部和事物间的谐调和协同，认为天地和人等自然界万物之间有着复杂的内在联系。表现在四方面：

一是《内经》承袭了《易传》三才统一的整体观，而有“人与天地相参”的命题，并以此定义于人：“夫人生于地，悬命于天，天地合气，命之曰人。”<sup>①</sup>

二是从《易经》的阴阳中和观演发为人体的协调稳态观。从“一阴一阳之谓道”的总观念为原点，提出人体“阴平阳秘”的稳态，并为健康的标志。

三是《易传·象·节卦》提出：“天地节而四时成”的节律，成为《内经》阐述人体生理的基本观念，提出了人体昼夜节律、月节律、年节律等生理周期理论。

四是《易传》“唯变所适”的常变观，成为《内经》通权达变和三因制宜的依据，以此而成为祖国医学辨证论治的契因。

## （二）《内经》的藏象学说与《易》象

“象”既是《周易》的观念，也是认识事物的方法论，并和“数”结合而推演为象数之学。《左传·僖公十五年》说：“物生而后有象，象而后有兹，兹而后有数。”象数的认识，是从具体到抽象，到数（规律），再到具体的思维过程，象和数，又具有画卦符号和文字符号双符号系统特征。《周易》既以象为客观所见，“象其物宜，是故谓之象”，以“八卦成列，象在其中矣”，以“象”为“立象尽意”之法，并从占筮之法的“易数”中提炼出以数为符号的“象”的规律，推广用之。例如，以六爻之六的易数，演为“天地之道，以六为节”，<sup>②</sup>遂用三阴三阳，进而称六经。《内经》在建立藏象学说的过程中，在“观物取象”的基础上，曾先后用过八卦和六爻为模型来类比人体的内藏，前者即因袭《易传·说卦》中的“乾为小肠，坤为脾，震为肝，艮为大肠，离为心，坎

---

① 《素问·宝命全形论》

② 《类经图翼·医易义》

为肾，兑为肺，巽为胃”之论，载于《灵枢·九宫八风》，即是以六爻模拟藏象，称六节藏象。西汉初易学家提出“纳甲说”以后，《素问·金匱真言论》的作者，按纳甲的思路，又把阴阳、五行、八卦、五方、月相和天干等诸因素结合为统一的象数图式遂建立了以五脏为主体的五行全息藏象论。此论除有“解剖而视之”、“观物取象”等实体因素外，贯穿《易传·系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的“道器观”，重道略器，尤其重视“形而上者”的功能模拟。藏象学说用功能模拟的方法来研究人体，是中医学理论体系的特点之一。

### （三）发挥旁通于《周易》的《内经》操作规范

《易传·文言》说：“六爻，发挥旁通情也”。《周易》的思维模式建构了《内经》操作规范的原型，主要有：1. 养生的规范是“法于阴阳，和于术数”；2. 诊断规范是“参伍以变，综错其数”；3. 论病思维是“辨物正言”；4. 相反疗法来自“反者道之动”的旁通析卦法；5. 方药的规范是“方以类聚”和“同气相求”；6. “上工治未病”来自《易传·彖》之“思患而预防之”。

## 第二节 在汉代象数学影响下构建了“七篇大论”

唐代王冰注《素问》时补入了“先师张公秘本”的“七篇大论”。七篇非《素问》所佚之文，又是专论运气的，但与《内经》最大一致处就是都与易学同源。该书主要是受东汉易学之影响，由灵宪时代兼通古文易与今文易的学者，汲取《周易参同契》、《虞氏易》、《易纬》等广论象数之著，把天地人的规律概括为五运六气。

五运六气嬗变于《易传·系辞》的“天五地六”说。在先秦典籍如《左传》、《国语》多言“天六地五”，但自《易传·系辞》



论述天地之常数以后，则变为“天五地六”。天五是以五行为始基的核心，沿五行系列，发展成为五运；地六就是六气说，指风、寒、暑、湿、燥、火。所谓运气，即是五运于天，天气下降，六转于地，地气上升，五六相细，即称五运六气。

五运六气的总思想是天气决定地气，天地合气又决定人的健康和疾病特征的决定论思想。五运六气作为疾病预测，其推演格局可分三步：第一步，用术数确定历法和值年干支；第二步，按干支配合推算五运、六气和五运六气之关系；第三步，根据运和气的特点预测疾病，按医理确定疾病防治原则。前二步是象数推算，第三步为流行病预测和论治理论。

五运六气的基本原理即《周易》天地阴阳交感。例如，天地交感者为泰卦，不交者为否卦；水火交感者为既济卦，不交感者为未济卦。《坤传·文言·坤卦》说：“君子黄中通里，正位居体，美在其中。”《周易参同契》谓：“处中以制外，数在律历纪。”“五”是一、三、五、七、九的五个天数的中数，“六”是二、四、六、八、十的五个地数的中数。五合五星运行于天上，六应六气流行于地下，两者交感后的变化就是运气。故五运不同于五行，乃是“五气渐变”。

“七篇大论”在干支推算中，有独特的观测原理和一套自成体系的历法。其原理和《汉书·历律志》所说的“太极运三辰五星于上，而元气转三统五行于下”相接近。即将阴阳五对的十天干，与阴阳六对的十二地支相错综，然后以“五六相合”建立起历法、音律、物候三位一体的六十花甲周期。因在五个天数的中数是“五”，五个地数的中数是“六”，按“洛书”的三五并于一，五六中合天地之理，以干支公倍数合为六十。此六十花甲周期，既可作为历纪而用，也可以五音来标志万物生化属性。汉代象数学家们认为，角征宫商羽之五音是与季节相应的，它取音于天，和律

于地，也以六十为大数，是为六十纳音。

“五运”，是“五气运行，各终期日，非独主时也”。五气的运行而有五方、五季之变。五气的推算，是以二十八宿为天球座标，从古代的“五气经天”的天象为起点向后世推演。用五步推运法，可推出任何一年的天象与气象的特征，有“平气”、“太过”与“不及”三种情况。“六气”则是具体研究五个季节中的气候变化的特征，以风、寒、暑、湿、燥、火来概括。六气又分主气、客气、客主加临等，用十二支推衍法来推出。因天干所表示的是日地关系，为天之纬度；而地支是日躔与月建之相合，乃是将天地之合分为十二支，即如用经线将一年分为十二辰，故每年十二月乃其常数。又把两地支化成一气是谓间气，一年则有六间气。六气之化的规律是风化厥阴，热化少阴，湿化太阴，寒化太阳，火化少阴，燥化阳明。六气为本，所化成之三阴三阳为标。标本合于时，时至气至，则为六气之正气。反之，化非其时，太过或不及皆为邪气而各生疾病。

五运六气推算之第三步就是根据主客气的司天、在泉而列出太过、不及年份的疾病，其理论是《易纬·通卦验》二十四气天时民病的进一步发展，并且认为，疾病的流行也是以60年为一周期的。

五运六气对《内经》原有理论框架是一次新突破：第一，它把疾病与天时的规律进一步系统化，《素问·六微旨大论》的“气交之分，人气从之，万物由之”，堪为古代的医学气象学，并以此提出了对疾病的预测；第二，它发展了五行理论，用天地交感的五运概念代替五行，又发现了“亢害承制”等新规律；第三，从五运和六气相互作用来论述病机，显然比单用五行或六气的发病理论更为深刻，其“病机十九条”创立了以论病机为特征的发病学。五运六气框架的内涵，显然比原《内经》的阴阳五行框架更

深邃广大。正因如此，在宋代推行运气学说以后，演为“医之门户分于金元”的新局面。

### 第三节 从太极图的思维中创立了命门学说

太极阴阳是宋代理学的基本范畴之一。太极之论，始自《易传·系辞》：“易有太极，是生两仪”，把天地万物的根源或原始物质称为太极。在东汉魏伯阳所著的《周易参同契》中，有多种解释阴阳水火关系的图形，如“水火匡廓图”、“地承天气图”、“月受日光图”、“一升一降图”、“三五至精图”、“阴阳交映图”等，以象数论作丹道之理阐发人类生命活动与自然的关系。宋初，陈抟作“先天图”以张扬道教，后为象数家邵雍收入《皇极经世书》中，他用数来说明天地万物的变化，以图来说明自然界和历史发展的内在规律。宋代又有周敦颐在“先天图”的基础上绘制了另一种“太极图”，并用 250 余字来解说，即《太极图说》。周氏太极图起首之圆圈，即“太极而无极”，“无极”是无形天象的最高实体，“太极”是最大的统一体，它“动而生阳，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根”，分化为阴阳二气，二气交化成五行，化为四气。此图可以称之为“解说太极图”。朱熹兼采佛、道之论而改造周氏之说，提出了以理为“本”，以气为“具”的学说，以太极是有理和无形的统一。在流传中，《周易参同契》中有关的图又被精炼为现在的黑白回互的“阴阳鱼”式的太极图。

太极图的根本思想是“究天人合一之原”，以太极之理为宇宙本体，“人人有一太极，物物有一太极”（朱熹）。太极图的模式和宋代理学的“求通”意识，推助着医学家用太极之理去阐述医学问题。金元四家之一的朱丹溪就说：“先儒谓物物具太极，学者其可不触类而长，引而伸之乎？”并用以说明药性寒热之不同。明

代的一些医家们遂探索人身之太极。开始时，李东垣认为脾胃是人身之太极，之后孙一奎、赵献可、张介宾都认定命门就是人身之太极，主宰一切。

孙一奎提出了“动气命门”之学说，认为“命门乃两肾中间之动气，非水非火，乃造化之枢，阴阳之根蒂，即先天太极。五行由此而生，脏腑以继而成。”赵献可提出了“肾间命门”的学说，指出：“命门即在两肾各一寸五分之间……是为真君真主，乃一身之太极，无形可见。”这一无形可见的命门主宰五脏六腑的生成发育和功能活动。张介宾提出了“水火命门”之说，指出：“命门具两肾之中，即人身之太极，由太极而生两仪，而水火俱焉，消长系焉，故为受生之初，为性命之本。”认为左右肾合为命门，即真阴、真阳，合为太极，主宰五脏，“五脏之阴气非此不能滋，五脏之阳气非此不能发”，并据此创立左归、右归之剂，温补阴阳。

三种命门学说，尽管在具体内容上有所不同，但在用太极主宰阴阳，并统一五行和三阴二阳诸点都是一致的。三家学说都把人体之虚损归咎于命门之虚，把功能之虚称为命门虚衰。以命门学说为砥柱，综其前代的薛立斋，以及其后的李士材等人的治疗思想，合成为明代中医的温补学派。以太极论命门，既发展了藏象学说，又创立了新学派，并延绵至今。

## 第四章 《周易》与《黄帝内经》中的 藏象学说

藏象是中医学关于人体结构和功能的说明模型，当代称之为藏象学说。这一理论的建立有其深刻的科学文化背景，其魅力不仅在于有临床实践价值，同时也是中医学理论特色的体现。

### 第一节 藏象的三元构建

《内经》的藏象来源有三：一是关于“藏”的知识，二是《周易》关于“象”的观念，三是联系“藏”和“象”及建立藏象学说的方法论。

对事物认识的一般过程是，对结构研究在先，功能研究在后。《内经》对深藏于内的人体脏腑的研究也是如此。古人对人体认识的一个主导观念是：人体的外部功能受体内脏腑的主宰，即有诸内必形于外，因此，所建立的藏象虽然是一个说明模型，也概然从内部实体研究入手。故《灵枢·经水》篇开宗明义地说：“夫八尺之士，皮肉在此，外可度量切循而得之，其死可解剖而视之。”运用解剖学而获得了关于深藏于内诸如肝、心、脾、肺、肾、胃、肠、胆、膀胱、大小肠等脏腑的形态学和格局方面的知识，也从形态结构中推测出脏腑的有关功能，如心主血脉，胃为水谷之海等等。

“象”是中国文化的原型系统之一。这种原型是超个人意识的，是集体的历史积淀物。从原始先民的“观物取象”到《易经》特别是《易传》关于“象”的诸多论述，“象”已成为中国古代科学、

艺术、哲学等对认识原型的理论表述，其中最富于联系和富于传统的是，它是古老的象征系统。古代对“象”的观念发轫于占筮。《左传·僖公十五年》说：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”“象”和“数”是通过占筮的形式表现出来的。象数之学，企图以符号、形象和数字来推测宇宙变化，当然也包括人。对“象”的认识由浅而深，其范畴从现象、意象而有法象。开始是“见乃谓之象”的直观所见，以后“拟诸形容，见其物宜”，用最简单的物象，经过“近取诸身，远取诸物”的守约而施博的过程，成为涵盖广大的事物演变规律，最后又据“易则易知，简则易从”的原则，以“象”为简约的模型，即《易传·系辞》所说的：“象也者，效此者也。”《易经》之“象”，就是通过卦爻等抽象的符号或数字系统来表现事物的特征的。这样，“象”就从所见实物发展成为象征系统。其发展的结果，“象”规定了研究对象的层次。《易经》的卦爻之象，都是“效天下之动者也”，“象”是动态观察的结果，只有“象”才分阴阳，故“一阴一阳之谓道”。所谓“道”就是规律，是动态规律。但“道”论述的是高层次的动态规律，而非低层次的实体和行止。故“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。因此，在中国传统文化中，以动态功能之象为事物之本，重视规律的道，从略器物。

《内经》把“藏”和“象”联系起来建立藏象学说的方法论，是《灵枢·外揣》和《素问·阴阳应象大论》等所提出的“司外揣内”、“由表及里”、“因发知受”、“以病知不病”和“阴阳应象”等方法。是把“所见于外可阅者”的象一一分组，把各组特征与“解剖而视之”的形体特征联系起来，从而形成了“藏居于内，形见于外”不同系统的藏象。每个系统都包含有形与神、精与气、生长化收藏等不同要素的综合模拟。但因“象”以“形而上者谓之道”，故藏象学说在发展中，对“形而下者谓之器”的解

剖方面的研究就逐渐冷漠了。

总之，藏象学说的建立，是从解剖到功能，从经验到概念，从具体到抽象和从实体到模型的过程。

## 第二节 《内经》的三种藏象

《内经》关于藏象有“脏”、“腑”、“器”、“官”四种称谓，“脏”和“腑”已为诸篇所习用，“器”见于《素问·六节藏象论》：“脾、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱者，仓禀之本，营之所居，名曰器”，是把六脏合称为“器”以应一节，以司盛为主要功能；“官”即是《素问·灵兰秘典论》之“十二官”，乃脏腑功能之谓。“器”和“官”因其应用偏狭，渐被扬弃，此两篇在很大程度上为文献保存之模本而辑入。西医传入中国以后，翻译西医著作的学者，把人体脏器和独立的解剖功能单元笼统译为“器官”，以示与藏象学说中脏腑的区别。随着关于“藏”和“象”认识的发展，医学家们在进行理论建制化之时，必须有一个框架，才能把诸理论要素串联成一个系统。最早在《周礼》中曾言“九藏”，《庄子》有“六藏”，《素问·三部九候论》及《素问·六节藏象论》也均提及“九藏，故神藏五，形藏四，合炎九藏”。其意在于“九候之相应也”；《素问·六节藏象论》也说“九野为藏”，但意在说明“六六九九之会也”。两篇所言之九藏均未形成完整系统，故流传不广。《庄子》六藏之说并无详论，因而“九藏”、“六藏”都被其他的藏象模式所取代。在构建藏象学说时，随着传统文化发展的不同时代，也就有不同的理论模型，其构建思路不变，但框架不断递嬗。

### （一）八卦藏象

八卦藏象乃是从巫史文化之占病而予遗于医学。《周礼·春

官》言：“以八卦占筮八故”，依八种卦象推测所占之八事：征、象、与、谋、果、至、雨、瘳，其中的“瘳”就是推占病愈与否。从八卦之卦象来推占病变之脏腑，其各卦所应如《易传·说卦》所言：“乾为小肠，坤为脾，震为肝，艮为大肠，离为心，坎为肾，兑为肺，巽为胃。”这种占测脏腑的因迹在《灵枢·九宫八风》篇中有进一步的发挥，是篇从观测之八个方位而定八风，八风所伤害乃应于九宫八卦之位的八个脏腑：在离卦位之南方大弱风伤心，坤卦位之西南方谋风伤脾，兑卦位之西方刚风伤肺，乾卦位之西北折风伤小肠，坎卦位之北方大刚风伤肾，艮卦位之东北方凶风伤肠，震卦位在东方婴儿风伤肝，巽卦位在东南方弱风伤胃。随着诊法的发展八卦藏象之位测逐渐淡化而趋于消弭，但脏腑的“象”的内涵和时空方位的特征却作为合理的内核而被保存。例如，各种藏象学说都以离卦的特征指心，坎卦的特征指肾，等等。

## （二）六节藏象

六节藏象是以复卦之六爻为原型，按“以象为本”的原则，建制起以六脏六器模拟六节的藏象理论。恪遵“人与天地相参”的命题，天与人被视为同源同构之物，故人之六脏六器，要与天地时序六节之三阴三阳相应。《素问·六节藏象论》指出六脏即：一是心，为阳中之太阳；二是肺，为阳中之太阴；三是肾，为阴中之少阴；四是肝，为阳中之少阴；五是统称为“器”的脏，为“至阴之类”（笔者认为至阴即阴中之太阴）；六是胆，原文中关于胆的三阴三阳属性缺如（笔者据文意分析，胆应为阴中之少阳），但对其功能则强调“凡十一藏，取决于胆也。”其六器，即是脾、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱六者。明代医学家张景岳，深知此篇立意是模拟六爻的藏象理论，故他在《类经图翼·医易义》中说：“故以爻象言之，天地之道，以六为节。”六节藏象比之八卦藏象，不仅在内容有所完善，而且各脏与一年时间节律的对应，在



逻辑上进一步契合。

### （三）五脏六腑全息藏象

秦汉之际，五行之说盛行于世。西汉之初的易学家们就曾把易学的卦爻象数之学与五行相结合，例如，京房始创“纳甲说”包融卦爻和五行。医学家们则沿此思绪，建立了以易理为引导，经五行为核心的五脏六腑全息藏象论。

《易传·系辞》说“天五地六”，“天五”可推测从五星到五行的类比系列；“地六”可衍为六气或六合的系列。医家们遂以此象数为原象，应象出五脏六腑。即如《白虎通》所说：“人有五藏六腑，何法？法五行六合也。”《内经》宣称，它的方法论之一就是“法于阴阳，合于术数”。《素问·五藏别论》说：“五脏者，藏精气而不泻也，故满而不能实；六腑者，传化物而不藏，故实而不能满也。”“天五地六”，以天统地，故与之相应的五脏六腑也以五脏统六腑。由此，五脏成为人体五行系统的核心，加之，五行能很好的表示横向的生克关系，用以为脏腑说明模型的原型是比较贴合的。

以五行之理论说藏象，其配合方式也曾有其沿革。按古文经学所论的五脏与五行相配是：脾配木，肺配火，心配土，肝配金，肾配水。仅肾配水和《内经》的记载一致。《内经》关于五脏和五行相配，和今文经学的说法相同。汉代经学大师郑康成在《礼记·月令·祭先脾孔疏》中说：“今医疾之法，以肝为木，心为火，脾为土，肺为金，肾为水，则有缪也；若反其术，不死为剧。”可见，《内经》确定的五脏与五行的配合方式，是实践的选择，曾有血的教训。

以五行为构架的藏象，除吸收八卦藏象和六节藏象中的合宜于实践的因素和优点外，更有新的发展。一是因于运用五行生克规律，使五脏所表述的人体功能，不再是简单的相加，而是通过

彼此的生克制约，成为一个能够自调的稳态系统。二是具有多维和全息的特征。这是受西汉初象数派的易学的影响，特别是京房的“纳甲说”，即把阴阳、五行、八卦、五方、月相和天干等诸因素结合为统一的象数图式。《素问·金匱真言论》等篇和作者们，按此思路，建立了以五脏为核心，以五行为构架，联系时间空间等不同层次的多维的藏象理论。《易经》本身即含全息的思想，六十四卦已经构成一个全息系统。它的每一别卦，又潜含着所有六十四卦的内容；从时序而言，它有六爻；从演进而论，其太极、两仪、四象至八卦，有全部吉凶大业的演进过程；从空间方位看，每一别卦又隐藏着其它六十三卦阴阳推荡、刚柔相摩的全部变化。可谓“象中有象”。现代全息理论指出，在一个有联系的整体中，任何一个局部都能反映出整体的属性。《灵枢·五色》篇的作者，在实践认识的基础上，创造性的发挥了《易经》的全息思想，提出了按五行藏象系列的面部五色诊的全息图。把《内经》各篇关于五脏六腑藏象的各种论述综合起来，则呈现出多维的和全息的特征，我们把这种藏象学说称为五脏六腑全息藏象。

### 第三节 《内经》藏象学说的意义

《内经》中三种主要藏象学说建构演变过程和人类认识规律是一致的，但也体现了中国传统文化思维的特征。藏象学说以“象也者，效此者也”为始基构建了人体的功能模型。从运用解剖方法到模拟类比，认识了人体有五脏、六腑、五体、五形、五官、五液、五志、五色以及和自然界五方、五气、四季、五化、五味、五音等的不同层次的功能和与自然界的关联，故藏象学说具有层次性与关联性。同时，藏象学说是象数和五行的综合模拟，从《易传·象·节卦》的“天地节而四时成”到五行的“四时五方”，而

赋以藏象学说具有时间和空间的特性，《灵枢·本藏》说：“五脏者，所以参天地，副阴阳而连四时，化五节者也。”恽铁樵在《群经见智录》中指出时空性是藏象的特征之一，他说：“《内经》的五脏，非血肉的五脏，乃四时的五脏。”模型性、层次性、关联性、时空性、全息性是藏象学说的五大特征，也是祖国医学的主要特点。理解藏象的特征，对于认识祖国医学的科学结构和发展还有如下几点启发：

第一，藏象学说理论内涵的丰富性，它的发展程式是外延式。从思维科学而论，藏象学说是从“观物取象”的形象思维开始，继而发展为抽象的理论模型。因形象思维的外延能力总是高于自身的原型，而系统模型的功能总是大于其结构，故藏象学说建立以后，从不同角度去认识都有新的发展，并能与新的知识相结合，甚至把它的理论框架从八卦经六节到五脏六腑不断扩大，其内容也不断丰富。在《内经》成书以前如是，其后亦如此。例如，明代温补学派的孙一奎、赵献可、张景岳等医学家，就引介易学的太极图思维，以命门、肾间命门和水火命门等诸命门学说，使藏象学说又一次得到发展。

第二，藏象学说与西医关于器官的理论有不可通约性。中医学的藏象与西医学的器官，二者既有不同的文化背景，又有不同的学术内涵，因此，二者的关系合乎库恩和费耶阿本德提出的不可通约性的原则。这足以说明中医和西医，是不同的理论体系，不存在一种抽象的普遍性，因而也就没有一组中性的规则和中性的语言，来作为理论之间走向共通和同化的桥梁。这样，在中西医学理论的发展中，二者只能以互补为归宿，即扬弃差别，而不是消融差别；可以在互补中达到某种整合，却不能合并。

第三，藏象学说具有模糊性，这对中医学理论的发展也有一定负面作用。导致藏象学说的模糊性有两方面原因：一是它的理

论是应用“取象比类”方法所建立的，类比的方法产生的事物皆有不同程度的模糊性，特别因其研究对象是最为复杂的人体，所以，用任何单一模型来模拟人体都将有不同程度的模糊性，藏象学说更不例外。二是因于藏象学说以“重道略器”和整体综合研究为特征，故难以进行分析，特别是微观分析，这也是导致模糊性的原因。世界万物有得必有失，作为模型的藏象学说，其模糊性在一定程度上对中医学的发展尚有滞后作用。因此，藏象学说还需要与有关人体的解剖知识互相补充。清代医学家王清任兼务解剖，着力于这方面的探究，写出很有价值的《医林改错》，力纠前人之谬。从清末的汇通学派到当代的中西医结合，也是中医学为适应需求的一种实践选择。

综上所述，《黄帝内经》中的藏象，不仅是医学理论，也是民族传统文化和智慧的结晶，还具有独特的方法论意义，目前的研究尚未尽其端倪，仍需深入探索。

## 第五章 《周易》与《伤寒论》

明代医学家张景岳在《类经附翼·医易》中指出：“是以《易》之为书，一言一字，皆藏医学指南；一象一爻，咸寓尊生之心鉴。故圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神，虽不言医而义尽其中矣。”不仅《黄帝内经》是参照和汲取《周易》的理论结构和象数观念而成书，东汉末年张仲景所著《伤寒论》也不例外。

### 第一节 从六象论人体到六爻之变推疾病的六经

《伤寒论》六经，是阐述外感热病规律的理论框架。明确六经涵义，是把握《伤寒论》的关键所在。宋代医家许叔微在《伤寒九十论》中提出三阴三阳是分证的方法。继后有金代成无已在《注解伤寒论》中以表里分析六经，又有宋·朱肱和明·汪琥等人的经络说，明·李时珍、清代程郊倩、高学山、近人章太炎等人的脏腑说，元·张子和、清代张志聪、黄元御、张锡驹、陈念祖等人的气化说，日人丹波元简、近人陈逊斋之八纲说，清代钱潢和八法说，清·柯琴的六界说，明代陶华的证候说等；至近代又有何廉臣的三焦说，陆渊雷的六阶段说，周学海、俞根初等人的六层次说，祝味菊的邪正说，姜春华的阴阳说，岳美中的时空说，赵锡武的六病说，矢数道明的六病位说，陈邦贤的症候群说等等。各家对此争论已久，莫衷一是。

欲明六经，得从张仲景对《黄帝内经》的继承入手，但更深

层次的开掘，还得从《周易》之理分析，才能解说得透达，因为，连《黄帝内经》也是以《周易》为框架建立起的理论规范，张仲景的时代正是易学大兴，数学、天文、地学、化学、文学等都援用易理来建构本学科理论的时代。

《伤寒论》之六经所表述的是六种“象”，而病象的演进乃是对“六爻之动”的模拟，具体来说，是对《乾卦》初九到上九的模拟。病的表现也是“象”，为了使“立意尽象”能“象其物宜”，《伤寒论》没有选择八卦模式而选择了六爻。因为，在外感热病过程中，变化的特征最为明显。发病时为太阳病，向阳明、少阳、太阴、少阴乃至厥阴病演化。与《易传·系辞》“六爻之动，三极之道也”相似，而六爻，可表示天地阴阳之多少，也能表示人在疾病过程中阴阳之多少，即《易传·说卦》所谓：“立天之道，曰阴曰阳。立地之道，曰柔曰刚。立人之道，曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，选用柔刚，故易六位而成章。”

《伤寒论》贯穿了人与天地节气相合的思想，开宗明义地道出六爻和一年季节的关系：“是故冬至之后，一阳爻升，一阴爻降也。夏至之后，一阳气下，一阴气上也。斯则冬夏二至，阴阳合也。春秋二分，阴阳离也。阴阳交易，人变病焉”。《伤寒论》之六经，其六种病象，正合三阴三阳，与《易传·文言》及《素问·六节藏象论》中一年六节一致：阳气外盛为太阳，故高热在体表，是为太阳；阳气内外俱亢，体内外高热，则为阳明病；而少阳时节阳气初生，时冷时热，故当有往来寒热之特征为少阳病。六经之太阴，象于长夏，长夏多雨湿，故以水泻为主之病象为太阴病；少阴象初夏，初夏火热益升，故少阴病象常伴烦热失眠。厥阴象冬去春来，乍暖还寒时节，故厥阴病以寒热错杂为特征。上述病象如从人体部位和脏腑特征而论，太阳病在头项，阳明在胃，少阳在两侧胸胁，太阴在脾，少阴在心肾，厥阴在肝。如上的特征和

《素问·六节藏象论》、《素问·藏气法时论》、《素问·热论》的论说相符。明代医家张景岳在论医易的关系时，就指出《伤寒论》六经对《周易》六爻模拟的特征，他以此说：“故以爻象言之，则天地之道，以六为节。”<sup>①</sup>从太阳经阳明、少阳、太阴、少阴至厥阴的过程，可比为《乾卦》从初九，经九二、九三、九四、九五至上九的过程。《伤寒论》之六经之为病，从病在表到入里，转为阴证逐渐加重，到少阴为最重，而至厥阴为尽阴，两阴交尽，阳气来复，“物穷心反”。《乾卦》从初九的“潜龙勿用”。到“见龙在田”，直至九五的“飞龙在天”，“龙”不断飞升，到上九则“亢龙有悔”，也是至极而返。这是医学家受《周易》象数观念的启导，以六种病情合六爻，法于阴阳而以六经为框架，不仅分证外感热病，而且动态的反映了病情的进展顺序。

以病象模拟六爻，还能在时间顺序上合六节，即《黄帝内经》所谓的“和于术数”。《周易》的“数”，表示一定的规律。《伤寒论》主要引用了“天以六六为节”和“七日来复”的《易》数。《易传·系辞》以“六爻相杂，唯其时物也”来阐发病象与时间的关系。时间和象二者，时离象则不显，象离时则不迁，是“时不离象，象不离时”。六经的病象从发生到结束的时间有一定的对应，如以一日分六节言，中午为太阳本气之旺时，故“太阳病欲解时，从巳至未上”（9—15时）；阳明之气旺于下午，故“阳明欲解时，从申至戌上”（15—21时）；少阳之当令时间是上午，故“少阳病欲解时，从寅至辰上”（3—9时）；而晚上是太阴之旺时，故“太阴病欲解时，从亥至丑上”（21—3时）；子夜是少阴经之当令之时，故“少阴病欲解时，从子至寅上”（23—5时）；厥阴旺于黎明，故“厥阴病欲解时，从丑至卯上”（1—7时）。《伤寒论》吸

---

<sup>①</sup> 《类经图翼·医易》。

收了《周易》的时象观念，而推导出六经时象系统，在一定程度上符合疾病的病情变化趋势。历代以来，有一派学者如张子和、张志聪、黄六御、陆九芝、张锡驹、陈念祖等人所持的气化学说就是从人之六气对应六节之时序为据提出其理论的。《伤寒论》在客观记述病象的传经特征的同时，还以“七日来复”为据，判断六经病的转归。《复卦》、《震卦》、《蛊卦》、《巽卦》、《既济卦》的卦辞、爻辞中记述了阴阳变化有一个“七日来复”的小周期，《彖传》称此为“天行也”。在人体上，妇女行经期为七日，急性炎症经变质、渗出、增生到愈合也七日，这是由“近取诸身”而认识到的“易数”。《素问·热论》说：“今夫热病者，皆伤寒之类也，或愈或死，其死皆以六七日间”。《伤寒论》以“七日来复”为据，据少阳、老阴之数推论病愈的时间，在《伤寒例》中说：“病发阳者七日愈，发于阴者六日愈，以阳数七、阴数六故也。”这虽是一种“和于术数”的推理，但可以说明《伤寒论》六经和《易》数的关系。反映《伤寒论》在六经辨证时具有“象以定数”、“数以征象”的特征。

## 第二节 模拟卦的病证模型

《伤寒论》还把卦象当成人体的生理和病证的模型。在外感病过程中，阴阳气机之升降至为重要，故每以阴阳上下能交感之《泰卦》为正常生理模式，而上下不交之《否卦》模式便成为六经病过程和常见证候，如太阳病过程中的五泻心证，阳明病和少阴病的承气汤三急下证等皆是，尤其三承气证颇有代表意义。

《伤寒论》治阳明腑证用三承气汤。何以用“承气”二字命名方剂？历代医家多从成无己之注：“承，顺也。正气得顺舒”。此说虽通，难免失凿。“承”并非指顺，“气”也当是邪气。如是而



论，“承气”之义就不是“正气得顺舒”。

仲景伤寒之论，阐发于《内经》“三篇热论”，但理从《周易》者颇多。阳明腑证为胃家实，有燥屎阻隔。正合《否卦》之卦象。朱骏声《六十四卦经解》说：“否，闭塞不通也。此本《乾卦》阳往而消，阴往而息，至三爻成否。”“天气上升而不下降，地气沉下又不上升，二气隔也。”以天地之象应人，阳明腑证之位序与《否卦》之六二爻正相合。《否卦·六二》爻辞曰：“包承。小人吉，大人否亨”。承气之气，概指邪气，承气汤并非顺其邪气，而是“包承”其应爻能达到阴阳之和。所谓“包承”，系指下卦三爻之世爻（阴爻）与上卦三爻之应爻（阳爻）二者之世应。特别是六二与九五爻。六二爻应该能包承九五爻之卦气。《否卦·九五》爻辞：“休否，大人吉，其亡其亡，系于苞桑”，是离乱危险之处境。六二爻对九五爻得有包承，才能达到《易传·系辞》所谓：“危者安其位，亡者包其存者也，乱者有其治也。”因而承气汤并非顺其邪气，而是“包承邪气于燥屎中而下之之称也”。用了承气汤，最后达到下卦为三阳爻，上卦为三阴爻，全卦为《泰卦》(䷊)；或下卦二爻为阳爻，上卦五爻为阴爻，全卦为《既济卦》(䷾)，均可。此时才能达到“否休，大人吉”。五泻心汤证，也是因为出现了“心下痞”，以泻其火而治。因泻心汤证乃是“病发于阴，而反下之，因作痞”和“脉浮而紧，而复下之，紧反入里，则作痞”。此痞即《否卦》之意象。因心下即胃之上脘，处身体之中部，在胸之下，腹之上，为上下交界，气机升降之枢。气机上下升降失常，痞寒于中，而致心下痞。根据痞满的特征分别用半夏泻心汤、生姜泻心汤、甘草泻心汤、大黄黄连泻心汤、附子泻心汤等五泻心汤，乃至旋覆代赭汤，泻热下气消痞，改变如《否卦》的状态以治。

### 第三节 《周易》的中和观与《伤寒论》之“和”

中和观念是《周易》的哲学特征之一。《黄帝内经》和《伤寒论》的疾病观念和治疗原则都是以中和为模式建立起来的。

在《周易》象数推演中，常采用“比应”的分析方法。以下卦和上卦同爻位相比，有如阴爻与阳爻相比，谓之“有应”，也称“和”。二、五爻中之位两爻相比“有应”，则谓之“中和”，是为最佳。因为它能达到阴阳协调的“保合太和，乃利贞”<sup>①</sup>之故。《周易》重视阴阳调和也是《黄帝内经》的立论点。《素问·生气通天论》的“内外调和，邪气不能害”，以阴阳匀平为生理，以阴阳失和为病理，故调和阴阳，使达到“平人”状态的动态平衡是治疗的目标，即《素问·至真要大论》“必先五胜，疏其血气、令其调达，而致和平”之谓。

“和”也是《伤寒论》言生理、论病及治疗之要义。张仲景之言“和”，就是要达到负阴抱阳有“冲气气以为和”的水平。《伤寒论》以“身和”、“色和”、“脉调和”、“口中和”、“腹中和”、“身形如和”为平人。如其“不和”或“未和”，则为疾病，如“胃中不和”，“卫气不和”、“睛不和”与“表里未和”等，这些不和就是阴阳不协调，不在正常范围。《伤寒论》据此以“和”为治疗目标。例如第58条：“凡病，若发汗、若吐、若下、若亡血、亡津液者，阴阳自和者，必自愈。”第250条云：“太阳病，若吐、若下、若发汗后，微烦，小便数，大便因鞭者，与小承气汤，和之愈。”

《伤寒论》还创立了和法，用于疾病之初、由表入里及治疗晚

---

<sup>①</sup> 《乾卦·彖传》。

期的关键时刻。外感之初的太阳中风，可以用桂枝汤调和营卫以“小和之”；而当邪在半表半里之间时，可以“与小柴胡汤和解之”；当治疗了很长一段时间后，有阴阳表里失和乃至心律紊乱等，可用炙甘草汤以和之。此时已是阴阳两虚，气血不续，以至心动悸、脉结代。《伤寒论》把此方放在最后一节，可见其用心。当然，和法所调节的内容是多方面的，有时调节营卫、气血、津液，有时调节人体的生理节奏以及人与天地间的节奏，有时又是双向调节。但可用一句话以概括之，就是——调节阴阳。调节阴阳，是《周易》中道观念在医学上的应用。《尚书·周官》有“论道经邦，燮理阴阳”之语，孔安国亦有“经纬国事，和理阴阳”之谓，张仲景运用得最为神妙。有时即使在偏盛偏衰的情况下，仍需用和法来维护病人，如“病痰饮者，当以温药和之”。对这样阴寒水湿之痰饮，除用温药外，也用和中之品以防温药伤阴之弊，体现了一种辩证法的思想。可以说“和为贵”之论用于医学也不为谬。

## 第六章 《周易》与中医各家学说

《周易》不仅启迪医家，按照易学的观念，以医学现象和经验为砖石，以《周易》内容和形式为“构架”，撰写成《黄帝内经》的各篇论文；而且，此书撰成以后，《易》学仍有所发展，医学资料也有更多的积累，在发展新理论之时，医学家们仍然援用《周易》的某些论述，不断提出新的学说。除已有的运气学说和命门学说外，还有胎教学说、变蒸学说、坎离水火学说、温补学说等。

### 第一节 《周易》万物交感观念与胎教

胎教之论，甚至早于《黄帝内经》的成书。可能因被列入“礼”或“教”的范畴而在《黄帝内经》中没有收载，但它也应属于医学内容。

胎教为我国首创，是世界教育史和医学史上有重要科学价值的发现。相传，周文王的母亲太任王后之所以能生育出“形容端正，才德过人”的周文王，在于她在怀胎时注意生活起居、修身养性，还坚持晚上请音乐师来唱诗。西汉戴德在所撰《大戴礼记·保傅》中，追述了殷周时代就强调对太子的教育要从胎儿时期开始，并命名为“胎教”。还曾介绍了胎教的具体方法，包括要求孕妇谨守礼仪，清心养性，声音非礼乐者不习，滋味非正味者不待，以此等“胎教之谓”促进胎儿身心发育。西汉贾谊在《新书》中专立《胎教》篇论及此事。

胎教之道，蕴含《周易》的万物交感观念。《周易》认为，天

地万物在互相交感中发生变化。如《咸·彖传》曰：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣。”这里，从天地人大系统中来审察人的生存变化，在这个天人统一的整体中，天、地、人间的任何变化，都对其它事物有所影响，并能在对方找出相应征象。换句话说，宇宙与人体在各自运动过程中，具有相互感应的效应。《易传》在论及人性时也说：“乾道变化，各正性命”；“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。认为，天地外环境的变化可以影响到人的性格发育，故人的生命也“法于天”、“应于地”。不仅孕妇本人，包括其腹内胎儿也自受其感化。据此，《妇人秘科》要求：“受胎之后，喜怒哀乐，莫敢不慎”。古代医家认为可以在妊娠期中以良好的胎教促使胎儿心身发育，“成之者性”。《妇人大全良方》还专设“胎教门”以示重视。

现代医学通过实验研究不断丰富胎教理论，并创立一套卓有成效的胎教方法。受情绪困扰的孕妇，往往在妊娠期和分娩期引起妊娠呕吐、早产、流产、产程延长或难产。这种孕妇的胎儿，不但在子宫内运动多，出生后也往往多动、易激怒、好哭闹。1964年美国心理学家奥丁格等人通过调查发现母亲在孕期如有严重焦虑和高度紧张，则孩子成长后情绪经常不稳定。研究者曾对孕妇子宫内窥镜检查或用多普勒测定仪监测，发现胎儿眼睛能随被送入的光而眨动；不同音响可传入胎儿听觉器官，引起胎心的变化；触及胎儿手足可产生收缩反应。比利时一位妇产科医生用电子测试仪观察做梦的孕妇时，发现胎儿也有和母亲同步的慢波和快波睡眠。目前常用三种方法实施胎教。一是母亲保持身心健康，营养适度，生活规律，心情舒畅。二是对胎儿进行规模训练，激起胎儿的活动积极性。孕妇放松腹壁平卧，双手轻压腹部，让胎儿在接受母体抚摸后出现蠕动。受这种训练的婴儿站立行走较早，但

有早期宫缩者禁用。三是对胎儿进行音乐训练。法国研究人员曾做过一个音乐的胎教实验，给一个临产前6周的孕妇隔日播放一次优美动听的音乐，每次1~2小时，直到分娩。待胎儿出生三天后，再播放此音乐时，婴儿双臂和手开始有规律地抖动，每分钟15~20次。如改放其它音乐则无此反应。实验证明胎儿从第6个月起就具备能听到外界声音的生理条件。从第8个月起，其听觉器官通过听神经与脑建立起联系，把听到的信息，传到大脑储存构成记忆。音乐胎教宜在妊娠中后期进行（25~40周）。几年前，俄罗斯科学家研究发现，母鸡在孵卵时发出“咕咕咕”的叫声，也是在做“胎教”。看来，我国古人据《周易》理论创立的胎教，不仅中发其端，也西竟其绪，还得到生物学的应证。“万物交感”的观念，在某种程度上反映宇宙间事物关系的基本规律。

## 第二节 八卦与小儿变蒸学说

这是《黄帝内经》成书以后医学家们提出的理论。晋代医家王叔和用《周易》八卦概括婴儿的生长发育规律，在《脉经·平小儿杂病证》中，首创变蒸学说，并为隋唐以后的医家相沿袭。如隋代医家巢元方在《诸病源候论》中直叙变蒸是小儿生长发育中的生理现象：“小儿变蒸者，以长血气也。”唐代孙思邈在《备急千金要方》中，则明确了小儿发生变蒸的界域是576日以内：“凡小儿自生，三十二日一变，再变为一蒸，凡十变而至五小蒸，又三大蒸，积五百七十六日，大小蒸都毕乃成人”。把出生至18个月定为变蒸期，相当于婴儿期。宋代儿科学家钱乙重视肾，他在《小儿药证直诀》一书中描述了小儿变蒸期内骨齿的发育：“气入四肢长碎骨，于十变后六十四日长其经脉，手足受血，故手能持物，足能立行也”；“齿当与变日相合也，年壮视齿方明”。还指出

此等变蒸的机理是脏腑、情致发育所致：“变者易也，又生变蒸者，自内而长，自下而上……变每毕，即情性有异于前，何者？长生脏腑智意故也。”

变蒸学说是从对婴儿期身心发育、生理变化的总结，是历代儿科学家的主导性认识。但也有一些医家如张景岳、陈复正认为是病理性的。婴儿生长发育迅速，32日为一变，64日为一蒸，思维和情志的发育也与之同步。清代医学家夏鼎指出：“变者变生五脏，蒸者蒸养六腑，长气血而生精神、益智慧也。”<sup>①</sup>明代医家如薛己、万全、李梴等人除延宗变蒸学说外，还曾探讨变蒸诸症的用药规律，多用清下消积之品。近代医学家张山雷对变蒸学说也有论述，指出：“凡经一度变蒸之后，声音、笑貌、举止、灵敏皆进一步，为气血增长”。更指出，对变蒸期“古人计日而算，太觉呆板，万不可泥”。<sup>②</sup>

变蒸学说的构建是古代医学家“法于阴阳，和于术数”，援《周易》之理于医学的结果。古人曾循八卦数来推演人体生长发育规律，如《素问·上古天真论》的天癸是男子以八、女子以七为数。因婴儿期发育呈跃阶式具有周期性的特征，便将八卦终始之数作为变蒸周期，以四八为一变，两变为一蒸，此一蒸日数正合64复卦之数。以32日为一变观察小儿发育，较为方便适用，就被古代医家确认了，这也合乎科学理论建立的相应律和共通律。

现代医学观察小儿发育也是按月份来衡鉴的，和32日基本一致。不宁唯是，在描述小儿周期性发易的同时，还提出了“变蒸”的概念以说明婴儿期不断变易、蒸蒸日上的生理特征，这一理论的升华，不仅道其精要，也体现了祖国医学的科学性和蕴含

---

① 《幼科铁镜》

② 《小儿药证直诀》

的民族智慧。变蒸学说揭示的小儿与成人不同的发育规律，为儿科从内科中分化出来提供了理论根据，隋代成书的首部儿科专著《颅囟经》就推用其说。唐代儿科已与内科分离，称为“小方脉”或“哑科”。可以说，变蒸学说是奠定中医儿科学的基础理论之一。

### 第三节 壮水益火说与坎离水火论

《黄帝内经》中的藏象说最早也是类比八卦，以肾为坎水、心为离火。但在汉代五行学大兴之际，八卦藏象、六爻（节）藏象为五行藏象所取代，以至医者多论水火，少言坎离。魏晋以后以卦爻论脏腑又复回升，如《中藏经》谓：“火来坎户，水到离扃”，用水火相交的易义来论说阴阳。隋·巢元方和唐·孙思邈都重视《易》理和医学的关系。唐代王冰次注《素问》，也每多用《易》为据，在注《素问·至真要大论》“诸寒而热者取之阴，热之而寒者取之阳”之句时，提出了“壮水益火”说，即“言益火之源，以消阴翳，壮水之主，以制阳光”，深刻地论述了水火。

宋代易学家们对八卦提出了“先天”“后天”之论。先天之八卦，乾南坤北，以乾坤为经，离坎为纬；后天之八卦，则重视离坎，并以为经。先天言易之体，后天言易之用。乾坤德配天地，故论体，自然以乾坤为尊；而水火为阴阳之运用，如论用，则不得不以坎离为首。李时珍说：“水者，坎之象也。其文横则为☵，纵则为水字，其体纯阴，其用纯阳。”<sup>①</sup>又说：“火者，南方之行，其文横则为☲卦，直则为火字。”<sup>②</sup>水火以其用言，故坎为阳卦，离为阴卦。坎一阳而二阴，离一阴而二阳，因为“阳卦多阴，阴卦

---

① 《本草纲目》卷五“水部”目录。

② 《本草纲目》卷六“火部”目录。



多阳”，<sup>①</sup> 这体现了阴阳奇偶、互藏互根之妙。

张景岳说：“水火者，限阴阳之征兆；阴阳者，即水火之性情。凡天地万物之气，无往而非水火之运用。故天以日月为水火，《易》以坎离为水火，医以心肾为水火，丹家以精悉为水火。夫肾者水也，水中生气，即真火也；心者火也，火中生液，即真水也，水火互藏乃至道之所在，医家首宜省察”。<sup>②</sup>

坎离水火在医学上的应用主要有二：一为互藏，一为交媾。水火互藏，是就卦象而言，具体应用如景岳说：“善补阴者，必于阳中求阴，则阴得阳升而泉源不竭”。<sup>③</sup> 以此指导治疗虚损证，确有实用价值。水火交媾，其象为既济，下离上坎，示水在火上，交相为用，刚柔皆当其位。何梦瑶说：“心火上炎，肾水下润，坎离之定位也。火在上而下降，水在下而上升，坎离之交媾也。”<sup>④</sup> 在人身则心属火居上，而心火必须下交于肾；肾属水居下，而肾水必须上济于心，方为心肾相交、水火既济的无病之象。如心火不下交则炎上无制，肾水不上济则下而不复，于卦象为未济，下坎上离，示火在水上，不相为用。如临床心肾不交之证，心火上炎则怔忡、心烦、失眠，肾水下走则遗精、梦交。治疗当用交通心肾之药，如交泰丸（黄连、肉桂）等。心火亢盛之证，如用直折心火之药无效，可用滋肾水之药如六味丸。肾水充则上济心火，使心火自然戢敛，这就是“壮水之主以制阳光”之义。

#### 第四节 乾元与温补学派

《易传·说卦》云：“乾为天”，“坤为地。”《类经附翼·医易

---

① 《系辞》下。

② 《类经注》卷二。

③ 《类经注》卷十四。

④ 《医碥·五脏配五行八卦说》。

义》曰：“人身小天地，真无一毫相间矣。”又说：“天地之易，外易也；身心之易，内易也。”大指宇宙有赅坤，人身也有乾坤。因人之生命活动与自然变化同理，即“人与天地相参”。

宇宙的乾元是一种至健至刚的大气，即天阳之气；人身的乾元当为人体的阳气，亦即五脏六腑之气（重在元阳）。《易·系辞上》曰：“乾知大始”。孔颖达疏：“乾知大始者，以乾是天阳之气”。《素问·生气通天论》云：“阳气者，若天与日”。又强调阳气的重要时说“阳予之正”。张介宾说：“天之大宝，只此一轮红日；人之大宝，只此一息真阳”。可见中医学之阳气乃是秉承于《周易》之乾元。

《易·乾·彖辞》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”说明乾元是推动天地自然运动变化的原动力。而元阳（或元气）则是推动人体生命活动的原动力。如果失去这种动力，有形物质是不会有生命活力和无穷变化的。正如《内经》指出：“失其所，则折寿而不彰”。现代人也重视太阳对地球生命的意义，以为“一旦太阳不明则天境暝昧，万物即失去生机而消灭”。故《易》把乾元之生气称为“太和”，认为太和是性命的根蒂，强调要保固合聚太和，不使散越。中医学则称元阳为“命门之火”。认为它是生命本源之火，也是性机能和生殖能力的根本。医学还谓元气为“生气”，认为元气的盛衰既决定人体生长衰老过程，又是机体抗病能力的源泉。因此，《内经》把充实元气、维护元阳作为养生的根本原则，强调未病之前，要善于保养元气，既病之后，要注重培元固本，足见乾元与阳气一理相贯。

宇宙的坤元即乾元交坤之生气；人身的坤元即元阳温煦之脾气。盖坤在卦象地，是生命之母，乃万物资生之源；脾在体为脏，属土，是仓廪之本，乃营养资生之源。坤脾资生，皆恃“一元”亨通。换言之，坤必顺承天之阳气才能长养万物，以“德合无疆”；

脾须依赖肾之命火才能化生精津气血，以繁衍、生长、健康长寿。此即《坤·彖》“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”之义。故《内经》在“阳予之正”句之后接着便说“阴为之主”，以明阴阳二气的关系。

对阳气的重视，成为明代温补学派的立论基础，以薛己、张景岳为代表的一批医家，重用温补之品以扶阳育阴，张景岳以善用熟地见称于世，号称“张熟地”。温补学派的传人至今不衰。

## 第五节 肾水——心火既济说

肾为八经卦之坎卦，心为八经卦之离卦。二者正常为水火既济关系，如《既济卦》，反之为《未济卦》。

济，救济资助之意。《易传·象》曰：“水在火上，既济君子以思患而豫（预）防之，火在水上，未济君子以慎辨物居方”。水在火上，即坎位离上 $\text{☵}\text{☲}$ ，此为既济。因水性润下，火性炎上，水在上而沉降，火在下而升炎，如此水火交济，故曰既济。既济言事物之常，但应常中防变，故人们应考虑其变而预防之，即所谓防患于未然。若火居水上，即离位坎上（ $\text{☲}\text{☵}$ ），称未济。因水下流火炎上，水火两分其道，不得相济，故曰未济。未济言事物之变，因而人们要谨慎处事。可以看出，《易》之既济、未济是预测人的祸福吉凶及处事顺逆的，但揭示了相互对立的阴阳两方面是相互资助、相互为用的，并通过其相互作用，达到互抱、互济及对立统一。

观《易》之卦象，一般的规律是阴在上、阳在下为顺。阴性沉降而下趋，阳性升腾而上达，阴阳相错相荡，则生变化，故曰顺。老子《道德经》“万物负阴而抱阳，冲气以为和”也符合这个规律。万物只有上载阴而下抱阳，阴阳二气相互作用，形成冲和

之气，才能生成、变化、发展。

《易》之既济、未济的观念系按“伏羲八卦为易之体，文王八卦为易之用”的说法，坎水与离火之位应从文王八卦。其二者的相济关系，主要依据卦象之阴阳互藏之理。

据河图，则一、六为坎水，即“天一生水，地六成之”；二、七为离火，即“地二生火，天七成之”。奇偶配为互用，阴阳变化即在其中。坎水虽为阴，但寓天一之真阳，阳为水主；离火中为阳，但含地二之真阴，阴为阳基。此也称为水中含真火，火中含真水。据卦象，坎为乾之一爻落于坤中所成（☵），是以阴中寓阳，所谓坎中真阳，肇自乾元；离为坤之一爻位于乾中所成（☲），故而阳中含阴，所谓离中真阴，肇自坤元。如此阴中含阳，阳中寓阴，阴阳互抱，相错相荡，则生流动变化。《卦·文言》曰：“本乎天者亲上，本乎地者亲下”。坎中之阳本乎天，故能蒸腾肾水化清气以上济心；离中之阴本乎地，故能牵掣心火化浊气以下温水，如此，坎水离火相济，心肾相交。

古代医家也多用易家术语解释心肾之间的水火互济关系。如《中藏经》云：“火来坎户，水到离扃，阴阳相应，方乃和平，阴不足则济之以水母，阳不足则助之以火精”。《千金方》云：“夫心者火也，肾者水也，水火相济”。它们皆用《易》之坎离水火既济来说明心肾之间的关系。刘完素在《素问病机气宜保命集》中说：“坎中藏真火，升真水而为雨露也；离中藏真水，降真火而为利气也。”明确指出坎水之升赖坎中之阳发动蒸腾，离水之降赖离中之阴沉降之性。至明代周慎斋，在论述心肾相交时指出：“心肾相交，全凭升降。……升降者水火，其所以使之升降者，水火中之真阴真阳也。”可见他对《易》之阴阳互藏之道是有较深刻研究的。

水火不济，即心肾不交。肾水不上济，心火不下温，则逆为冰炭，形成上热而下寒之证。可由心肾相交的易理，推论指导心

肾不交病证的治疗。在探讨心肾不交病因时，应注意肾阳、心阴的盛衰情况；在治疗心肾不交病证时，应辨明是肾水不足、心阳不充而不互济，还是由于坎中之阳不升、离中之阴不降而不互济。肾水不足者，只须补肾水，心阳不充者，只须温心阳；而由于坎中之阳不升者，当温肾阳以腾水上济，制其心火过亢；由于离中之阴不降者，当滋心阴以掣火下降，以制水寒过盛，如此治病求本，上热得制，下寒得消，心肾水火在新的基础上取得相互交济，协调平衡。

## 第六节 八纲八法说

用八卦的模式分证和立法，在明代之张景岳有新古方之“八阵”，清代程国彭有八法，都是论述最系统的。“证”是病理之功能态。如以其为太极，按其演化，就可用八种模式来概括病证的表现，便得八纲辨证；同理，我们可以将治法治则针对八种病理状态来确立，也看作一个太极，便可得出八法治则。八纲八法是辨证论治的总纲总法，所以张景岳在《景岳全书·传忠录》中说：“一也者（太极）理而已也，苟吾心之理明则阴者自阴，阳者自阳，焉能相混，阴阳即明，则表与里对，虚与实对，寒与热对，明此六变，明此阴阳，则天下之病因不能出此者。”程国彭《医学心悟》也说：“论病之情，则以寒热、虚实、表里、阴阳，八字统之，而论病之方，则又以汗、吐下、和、温、清、消、补，八法尽之，盖一法之中，八法备焉，八法之中，百法备也。”

文王八卦的时空格局，反映了自然界四时八节气变的消长盛衰规律。根据天人相应原理，“人以天地之气生，四时之法成”，则人体生气的升降浮沉，寒热温凉与自然之气同步变化。人体于各个不同时节感受邪气，其疾病的临床表现就各不相同，这可归纳

为八种特征状态——八纲之证，其治疗则有与之对立、纠正偏态的八法之则。因此，从后天八卦中，我们可以看出八纲八法的由来。现将八卦、时节、气变与八纲八法的对应关系列表如下，并作简要说明。

表 5 八卦与八纲、八法

卦 项 目	艮	坤	震	兑	巽	乾	离	坎
卦象	山	地	雷	泽	风	天	火	水
卦位	东北	西南	东	西	东南	西北	南	北
时节	立春	立秋	春分	秋分	立夏	立冬	夏至	冬至
气变	阳开阴降	阳降	阳气实	阳气虚	气浮	气沉	阳热盛	阳寒盛
八纲	阳	阴	实	虚	表	里	热	寒
八法	吐	和	消	补	汗	下	清	温

艮卦和坤卦分别为立春立秋之节，是一年温热寒凉的转变时期，从艮卦到坤卦，天气阳升阴降，总为阳气有余，人体阳气亦盛，正邪交争，病为阳证。从坤卦到艮卦，天气阳降阴升，总为阳气不足，阴气有余，人气亦然，病为阴证。

艮卦立春时节，阳气上升，正邪交争于上焦之地，治宜因势利导，吐而愈之，经云“其高者，因而越之”是也。

坤卦，立秋时节，阳气下降，气行表里之间，正邪交争于半表半里之位，治宜和法。

震卦，春分时节，天气温暖，万物蓬勃生长，生意盎然，人体正气充实，邪正交争，病为实证，治宜泻实祛邪，应用消法。

兑卦，秋分时节，天气较凉，秋刑肃杀之气，草木凋谢，人气亦虚，虚则补之，扶正祛邪，治宜补法。

巽卦，立夏时节，阳气浮盛于表，正邪相争，病为表证，治宜辛散解表，用汗法。经云“邪在皮毛者，汗而发之”，又曰“体若燔炭，汗出而散”是也。

乾卦，立冬时节，阳气收敛于里，正邪相争，病为里证，治宜通腑和里，用下法。

离卦，夏至时节，赤日炎炎，火热流行，病为热证，经云：“热者寒之”，治宜清法。

坎卦，冬至时节，阴寒盛极，脏受寒邪，病为寒证，经云：“寒者热之”，治宜温法。

## 第七章 《周易》象数学与子午流注

《黄帝内经》中的针灸理论，很多是出自对《周易》理论的比拟，或对《易》数的应合。例如应黄钟数九而有九针，应大衍数而有五十营，应阳九阴六而有九六补泻法，应河图洛书之方圆，而有“补必用方”、“泻必用圆”等等，把和《周易》之应，作为与天道之应，正如《灵枢·经别》所说：“人之合于天道也，内有五脏，以应五音、五色、五时、五味、五位也；外有六腑，以应六律。六律建阴阳诸经而合之十二月、十二辰、十二节、十二经水、十二时、十二经脉者，此五脏六腑所以应天道。”《黄帝内经》中还有许多论述生理疾病和治疗都体现了《周易》的“因天之序”的思想。但在《黄帝内经》成书以后，《周易》象数学派又不断地推出新的术数，自孟喜的卦气说之后，有京房的纳甲和纳支、伏飞等，东汉魏伯阳著《周易参同契》，此书和虞翻的《易注》又把八卦纳甲推到月象盈亏合卦之论，宋金元以后的针灸学家们，又以此为理论间架，创立了包括纳甲法、纳子法、飞腾八法和灵龟八法等，当代针灸学从它的时间医学的特征，据《灵枢·卫气行》中“岁有十二月，日有十二辰，子午为经，卯酉为纬”之论，将这一学说统称为子午流注学说。

### 第一节 从象数的纳甲到针灸的纳甲法

《周易》象数中的纳甲，依据《易传·系辞》中的“悬象著明，莫大乎日月”的论述为起推演而来，所谓纳甲，就是八卦配十天



干。其法是将八卦分为阴阳两组、阳组是乾、震、坎、艮四卦，阴组是坤、巽、离、兑四卦，然后以阳卦纳阳干，阴卦纳阴干。这样就有甲丙戊庚壬纳乾震坎艮四卦，乙丁己辛癸纳坤巽离兑四卦，每组皆多一干，势必有一个卦纳二干。于是将乾坤这一对父母卦分内外象，各纳二干，其它六个子女卦各纳一干，从而有：乾卦内象纳甲，外象纳壬。坤卦内象纳乙，外象纳癸。震卦纳庚，坎卦纳戊，艮卦纳丙，巽卦纳辛，离卦纳己，兑卦纳丁。这样便把十干与八卦紧密联系起来，这种配法最早始于京房，创立之初，意在用以比附五行，以便说占灾异，即《京氏易传》卷下所谓：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸：震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行。光明四通，变易立节。”（见表6）

表6 八卦纳甲图

八 交 卦 位	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
上 爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五 爻	壬申	癸亥	庚申	辛己	戊戌	己未	丙子	丁酉
四 爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥
三 爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二 爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初 爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

纳甲法传到东汉魏伯阳之时，又有新的解释和发展。他认为纳甲是天运自然。以纳甲比附月魄之盈缩，用于鼎炉修炼。在《周易参同契·天符进退章第四》中说：“三日出为庚、震庚受西方。八日兑受丁、上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方，蟾蜍

与兔魄，日月气双明，艮直与丙南，下弦二十三。坤乙三十日，慢路丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤配始终。七八数十五。九六亦相当。四者合三十，阳气索可藏。八卦布列曜，运移不失中。”这虽与京房的八卦纳甲相同，但却创立月象盈亏合全卦之说。又将坎离两卦置于处中制外之地位，无爻位之象，有乾坤之用。乃成为将干支与爻位对应的一种方法。即以八卦中的震、兑、乾、巽、艮、坤六卦表示一个月中阴阳的消长；以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十天干表示一个月中日月的地位就是纳甲，诚如东汉易学家虞翻在《易注》中所说：“谓日月悬天，成八卦象。三日暮震象出庚。八日兑象见丁。十五日乾象盈甲。十六日巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中。日月相进，而明生焉。”总之，魏伯阳突出月亮运行周期或月象周期是一个显著的特点。

纳甲说以干支配爻位受到北宋沈括的重视，他说：“纳甲之法，可以推风天地胎育之理。乾纳甲壬，坤纳乙癸者，上下包之也；震巽坎离艮兑纳庚辛戊己丙丁者，六子生于乾坤之包中，如物之处胎甲者。”南宋理学大师朱熹也曾用邹（朱）忻（熹）的笔名注解《参同契》，他依从张载在《横渠易说》的解说，把一月之中，按接受日光的多少而论纳甲，大意是：每月初三，月始生明，此时月只受一阳之光，为震象☳，昏见于西方庚地。初八日，月上弦之时，受二阳之光，为兑象☱，昏见日、月始生下一阴而成魄，为巽象☴，以平旦没于西方辛地。二十三日，月全变三阴，而为坤象☷，伏于东北，至下月复生震卦。

《灵枢·卫气行》原本就论述了人之卫气在十二个月、一日之十二时之流注不同，并有其规律：卫气白天循行从太阳→少阳→阳明，即膀胱经→小肠经→胆经→三焦经→胃经→大肠经→膀胱

经，周而复始。卫气进入阴分的运行规律是从肾→心→肺→肝→脾→肾。行于表和腑 25 度，行于里和脏 25 度。按据卫气在阳分运行和在阴分运行的时机，以“以平旦为纪，夜尽为始”，可以推算针灸时选择经络的时机。《灵枢·卫气行》云：“病在于三阳，心候其在于阳而刺之；病在于三阴，必候其气在阴分而刺之”。这虽然没有明确到穴位和时间的对应，但已经成为子午流注纳甲法“阳日阳时开阳经，阴日阴时开阴经”的理论导源。

汉代尚有《黄帝针灸虾蟆经》首举虾兔图，随月生毁日月蚀避灸刺法，次载灸刺禁忌，也系针灸时间治疗学的思想。晋代针灸学家皇甫谧也比较重视虚实之刺要逢时而治的思想，又将少阴五输穴增加在阴经之内，使阴脏亦成三十穴，从而完了五脏六腑的六十六个五输穴配备，构成了子午流注理论的穴位准备。到金代，安徽寿县南唐何若愚撰《子午流注针经》，又有阎明广为之作注。这便创立了根据针灸治疗的日、时天干属性，来选择十二经脉五输穴和原穴，且以一个时辰为取穴的时间单位，10 天轮遍六十六穴的按时取穴法。其后有元代针灸学家窦汉卿在所撰《针经指南》中载有《标幽赋》、《流注通玄指要》等有关子午流注汉注内容，在《标幽赋》中言：“一日取六十六穴之法，方见幽微，一时取一十二经之原，始知要妙。”随着《标幽赋》的流传，纳甲穴之法受到重视，后来窦桂芳把《子午流注针经》编入《针灸四书》，刊行于 1311 年，使此法得到了更广远的传播。

## 第二节 象数学的纳支与子午流注的纳子法

子午流注学说的第二部分内容是纳子法。纳子法的形成也有两个源头，一是京房的纳子法，另一是《黄帝内经》关于营气流注的理论和五俞穴。二者的结合便成为子午流注的纳子法。

京房按纳甲法来对应十二地支，即纳支，后人称之为“京氏爻辰”。方法是先将十二地支分为阴阳两组，奇数位的六支是子寅辰午申戌为阳支；偶数位的六支丑卯巳未酉亥为阴支。然后将乾震坎艮四阳卦纳阳六支；坤巽离兑四阴卦纳阴六支。其纳支的次序是：乾卦六爻由下而上分纳子寅辰午申戌，坤卦六爻由下而上分纳未巳卯丑亥酉。其他六重卦则是：震卦与乾卦同，坎卦六爻由下而上纳寅辰午申戌子，艮卦六爻由下而上分纳辰午申戌子寅。巽卦是阴卦，六爻由下而上分纳丑亥酉未巳卯，离卦卯丑亥酉未巳，兑卦巳卯丑亥酉未。由此可知，八重卦各卦每一爻都有一个对应的地支，再加上十干纳甲，八卦共 48 爻，干支相配共 60 个，还剩 12 个干支无以配爻，于是规定甲与壬同，乙与癸同（中医学中之乙癸同源来自于此），如从各爻论，即甲寅与壬寅同、乙卯与癸卯同等等。这是京房的十二纳支，后人称京氏爻辰者，东汉时郑玄又立了“郑氏爻辰”。两家在乾卦爻辰排列相同，但在坤卦上，郑氏爻辰由下而配为未酉丑卯巳六支，是从未开始而顺数。京房所创纳甲和纳支是为占筮之用，因为这样占到某卦某爻时，便可从干支中推出月份和时日，使占筮的结果有时间上的“具体”内容了。

《黄帝内经》在论述人体卫气循行的同时，也指出营气和卫气一样，有一定的流注规律，这个流注规律便是京房十二纳支和人体的结合。也是在《灵枢·卫气行》篇中指出，人体营气的运行，寅时从肺及其经开始，卯时经过大肠及其经，继后依次经过胃（辰）、脾（巳）、心（午）、小肠（未）、膀胱（申）、肾（酉）、心包（戌）、三焦（亥）、胆（子）、肝（丑），再回到肺，如此循环不已，并结合经气之来（盛）以行泻法，经气之往（衰）以行补法，所谓“谨候其时，病可与期，失时反候者，百病不治。故曰：刺实者，刺其来也；刺虚者、刺其去也。此言气存亡之时，以候

虚实而刺之。是故谨候气之所在而刺之，是谓逢时。”《内经》此法已经明确地支表示的十二时辰配合以十二脏腑和相应的经脉，也提到补法和泻法，再结合《灵枢·本输》篇，已经系统地论述了五俞穴。继后《难经》进一步发挥了子母穴位之用，“虚则其母，实则泻其子”等已经提供了纳子法操作的理论要素。至金代便演成了以“日周期”为特征运用五俞穴及其开合按地支取穴的纳子法。也始见于何若愚的《子午流注针经》，至明代高武的《针灸聚英》（1529年）中加以系统的阐发，应用至今。

### 第三节 流注八法、飞腾八法与灵龟八法

子午流注的第三部分内容是飞腾八法与灵龟八法。其理论先源也是八卦纳甲主旨是以奇经八脉之八穴应八卦称为八法。在元代窦汉卿的《针经指南》中，有《流注八穴》专篇，称为流注八法，特别重视八脉的八个交会穴，认为此八穴可统调全身血气。窦氏以此八法治疗了多种病证。明代医学家李挺说：“八法者，奇经八脉为要，乃十二经之大会也。”将此八法与八卦纳甲相结合便是飞腾八法。飞腾八法首见于元代王国瑞的《扁鹊神应玉龙经》（1329年），绛云楼书目称作《飞腾八法神针》。飞腾八法乃是根据日天干和时天干开穴是一致的，是纳甲法的补充。

在飞腾八法的基础上，再结合河图、洛书及《灵枢》的九宫八风学说，便是灵龟八法，此取其与奇经八脉相通的八个经穴，即八脉交经八穴，以60天为运算周期而按时取穴。其八穴是公孙、申脉、内关、外关、临泣、列缺、照海、后溪，分别配后天八卦九宫的乾（六）、坎（一）、艮（八）、震（三）、巽（四）、离（九）、坤（二、五）、兑（七）。灵龟八法首见于元代徐凤的《针灸大全》（1439年），明代针灸大家杨继州也在《针灸大成》中收

录了灵龟八法，并加以推崇，他说：按灵龟飞腾图有二，人莫适从，今取其效验者录之耳。”因灵龟八法是日天干、日地支、时天干、时地支四个要素结合，之后才能据九宫数才能推出八经卦和相应的穴，比较繁琐。颇难掌握，其适用价值有待进一步探讨，但从其理论发展源流却可见针灸学与《周易》关系之一斑。

## 第八章 《周易》的太极全息观与中医诊断

在易学基础上发展起来的太极元气论有一个重要的见解，就是从局部可以反映整体。如认为人身为一小宇宙，而人体的任何一个局部又为一小人身，即整体包含局部，而局部又有整体的信息。这种思想用之于医学诊断，就形成了独特的中医全息诊断。

### 第一节 《周易》的全息思维模式

中国古代的巫覡们为了提高龟卜和占筮的权威性和可信性，就比较偏重于综合的认识方法。他们对信息尤其重视，着意于全面的论说“象”，还从“象”中提炼出“征兆”、“能使”，尤其侧重地考察事物普遍存在的动态功能联系，所以能很早就发现，事物的特殊功能反应中，包藏有与人有关的其他事物变化状态的信息。他们常利用这种信息传递和储存的现象，通过信宿了解信息源。特别是占筮，观象的活动，主旨就是通过天文、气象、环境、动物行为、梦境及卦象、蓍数等的观察来推测人事活动和变化趋势。占筮活动蕴发了信息转换的思想。

《周易》的六十四卦可以看作是一个信息变换系统，也是一个关于宇宙和人事变化的信息贮存系统。《易传·系辞下》说：“夫《易》，彰往而察来，而显微阐幽，开而当名，辨物正言，断辞而备矣。”由于六十四卦的特殊结构，筮者将它视为一个全息系统。认为从《乾》、《坤》二卦开始，到《既济》、《未济》为终，逐层展开的各卦。包含了宇宙变化的一切信息。其中的每一别卦，又

潜含着六十四卦的内容。对于一卦中的六爻也是如此，每一爻也具全卦的信息变化，即“因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。”太极学说发展以后，又借用太极的义蕴发展了全息思想，认为太极是元气全息特征的一种表现形式。早在《吕氏春秋》中，就论述了“天地万物，一人之身也。此之谓大同。”宋以后广为流传的阴阳鱼太极图，也具有全息思想：整个阴阳鱼中有两个鱼眼，而每个小鱼眼又是一个阴阳鱼。表现了“其大无外，其小无内”和“一物从来有一身，一身自有一乾坤”的全息特征。宋代理学家们明确指出，“宇宙中有我，我中有宇宙”，小者含于大者之中，大者寓于小者之内。到朱熹时，已明确指出“物物具一太极，谓之全亦可，谓之偏亦可；以理言之，则无不全，以气言之，不能无偏。”从人和宇宙而言，人身为一小宇宙，有宇宙的全息；如从人身和局部而言，人体的任何一局部又为一小人身。

物质世界确具有全息性。其本体论的根据正如恩格斯在《自然辩证法·导言》中所说：“物质在它的一切变化中永远是同一的，它的任何一个属性都永远不会丧失。”现代系统论可以对全息性做出比较好的解释。因为系统各部分是普遍的相互联系的，“物质——能量——信息”在系统网络中不断流通，局部和局部之间，局部与整体之间保持着紧密的联系和信息交换，从而使得一定的局部可以包含有整体的全部信息，成为整体的一个缩影。全息性是由系统的联系性原理决定的。《周易》对全息性的认识，也说明易学具有系统的联系性原理的思想，这也是运用占筮以说卦者的智慧所在，我们称此为太极全息观或太极全息论。

## 第二节 中医学全息藏象论

中医藏象就是《周易》之象的原型意象。《灵枢·九宫八风》



就有模拟后天八卦的“八卦藏象”，《素问·六节藏象论》有模拟六爻的六节藏象。西汉自孟喜提出卦气说以后，又把卦和五行学说结合，医学家们又创立了“五行藏象”如《素问·金匱真言论》、《素问·五藏别论》等。《黄帝内经》关于藏象之论还有一个明显的特征就是其中贯穿了全息观念。这在《灵枢·大惑论》、《灵枢·五色》篇等都有所论述。

藏象学说作为一种理论模型，它表述的是人体的全息系统模型。它具有有序性、层次性和全息性三个特征。

藏象学说认为，人体诸脏腑器官之间相互联系密切配合构成的人体具有有序性，人体整体不是脏腑器官一般的联系，而是组成一个远远大于各部分功能总和的新质。“十二官不得相失”，人体每一部分，每一脏腑器官都和其他部分，其它脏腑器官遥相呼应，息息相关。从局部对整体来说，任何一脏一腑都以它的特殊功能影响整体。藏象学说论及心时，可以言“五藏六腑，心为之主”；论述胃时，“五藏皆禀气于胃，胃者五藏之本也”；叙述胆时，有“十一藏取决于胆”之说，等等，从整体对局部来说，一些局部的病变，可以通过整体调节实现平衡，人体整体是一个有自动调节能力的系统。调节的机制是靠五行之间的生克作用实现负反馈调节，如《素问·天元纪大论》所说：“五行之治，各有太过、不及也。……有余而往，不足随之；不足而往，有余从之。”藏象组成的人体整体，充分体现了系统的有序性和整体最优化的原则。

藏象学说还把人体分成脏、腑、器官、体表组织等不同系统层次。每个系统中的各层次事物有表里关系，如肺系统包括肺、大肠、鼻、皮毛；肾系统包括肾、膀胱、骨、二阴等。根据这种表里的联系，可为诊治疾病的依据。如观察皮毛，可知肺的病变；对骨和二阴之病，可从肾来论治。

藏象学说认为，五脏六腑，体表、内脏各层次之间的联系，主

要是靠经络来联属实现的。经络的联系作用，使人体得以实现“脏腑相关”和“体表内脏相关”。各脏腑器官密切联系的结果，使得在人体任何一部分都可获得全身的信息，即人体中任何一个部位，如面部、眼、舌、耳、手、脚等局部狭小区域，可以集中有关脏腑的信息，可视为全身的缩影，有整体分布的定位，因此，藏象学说表述的人体，又是一个全息的系统模型。如《灵枢·五色》篇论述了面部具有五脏六腑肢节的分布定位。我们把这种藏象学说称为全息藏象说。

全息藏象理论的建立是太极模型和临床实践的结合。古人在实践中观察到在面部有五脏六腑的定位区，按《灵枢·五色》篇的记述大体是：以突起于面部正中的鼻柱为标准，基本是鼻梁正中中线为五脏定位，两侧为六腑，额中主头面，两眉之间略向上主咽喉，中间主肺，两目之中主心，鼻柱正中主肝，鼻准主脾，鼻翼主胃，肝的左右方主胆，颧骨以下从鼻翼至颊部中心主大肠，由此向颊部以外主肾，肾以下主脐，鼻准以上的两旁主小肠，鼻准以下主膀胱和子宫。

全息藏象论的有关内容在《内经》的许多篇章都有记述，其具体内容主要体现在脏腑与体表、脏腑与脏腑之间的相关上。脏腑与体表有内外相应的关系，如体表器官、躯体部位、体表的颜色等都与内在脏腑有特定的关系，这也是八卦藏象说和五行藏象说都曾论述到的。全息藏象论则不仅从分类系统来归纳，而是指出局部与整体的相关性，某一局部区域的生理变化，蕴含着五脏六腑、气血阴阳的整体信息，可反映全身变化，有整体的全部信息。它是以藏象经络的系统联系性思想为依据，既然人体局部与局部之间、局部与整体之间保持着紧密的联系和信息交换，这样，一定的局部，可以包含整体的全部信息，成为整体的一个缩影。这个理论在《内经》提出以后，不断得到发展和充实，包括眼的五

轮学说、眼的八廓学说、舌象学说、指纹学说、寸口脉学说等。其中虽有五行系列、八卦系列和其他系列之分，但都是以全息思路为特征的。眼的五轮学说和舌象学说都是按五行的脏腑特征来分布相应的定位区的。五轮学说创自《秘传眼科龙木论》，它认为，从上下眼睑可见脾的信息，因肌肉归脾所主，故名肉轮，两眦属心，主血，故名血轮；白睛属肺，主气，故名气轮；黑睛属肝，主风，故名风轮；瞳神属肾，主水，故名水轮。又认为，轮属标脏属本，当某一脏腑功能失调时，可在相应时轮位上出现症状，即轮位相应。舌象的分布也属五行系列，如《笔花医镜》所述的：“凡病俱见于舌，舌尖主心，舌中主脾胃，舌边主肝胆，舌根主肾。”《龙树菩萨论》首次提出八廓八卦相应说，以“八廓者象八卦”立论，如以左眼为准，眼周的八廓是：清静廓、养化廓、抱阳廓、水谷廓、关泉廓、传导廓、津液廓、会阴廓等共八位，分属震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮之八卦。这和后天八卦顺序一致，分别与肝、胃、心、脾、肺、小肠、肾、大肠八脏腑相对应，又各有相应所主穴位。此外尚有面诊、鼻诊、手诊等，其定位虽无五行或八卦的规律性，但也属全息思想的范畴。

### 第三节 太极全息观与中医诊断学

全息藏象说的形成对中医学乃至现代科学的发展有着极为重要的意义。首先，中医诊法即是在全息藏象说的基础上确立的。既然“有诸内者，必形诸外”，“病藏于中，证形于外”，“藏居于内而形见于外”，当然可以从体表找到内脏的信息，并且可以根据部位、颜色、动态而知相应的定位。中医诊法内容丰富，有面部五色诊、寸口脉诊、眼五轮八廓诊、鼻诊、舌诊、手诊等等。其中以“独取寸口”的脉诊尤有代表性。中医的脉诊是从三部九候的

遍诊法发展到《伤寒论》的人迎、趺阳、寸口脉的三部诊法，最后又统一于独取寸口的三部九候脉诊法。这种独取寸口的理论早在《素问·五藏别论》中就指出气口“独为五藏主”，在《难经·十八难》也已提出：“三部者，寸、关、尺也；九候者，浮、中、沉也。”后经王叔和的《脉经》加以推广至今。它的理论根据为“五藏六腑之气味，皆出于胃，变见于气口”。这一切局部脉搏能探知五脏六腑信息的诊法，即是全息藏象说的应用，我们称为全息脉象。

其次，太极全息用于辨证论治时，形成一种与四诊合参相对应的“凭一而断”的诊断模式。辨证论治时根据某一有特异的价的症状或体征就果断地明确证候和疗法。例如，在辨治外感时，有一分恶寒便知有一分表证；《伤寒论》少阳病在排除或然症、疑似症之后，“有柴胡证，但见一证便是，不必悉具”。这种凭一个有特殊意义的体征来诊断的方法称“凭一而断”。辨证论治的这种特征值判定方法，一方面是以病机一致为前提，任何一个少阳之证都能反映小柴胡汤证的基本病机，皆为用该方治疗之适应证。另一方面，中医学理论中蕴含全息结构的思想，也是实现“凭一而断”判定的依据。脏象经络学说认为，在人身的一个狭小局部可以有整体的信息；从一舌一脉之诊查所见，也能寻见五脏六腑的征象，这种认识，是以系统论思想为根据的，系统论的联系性原理指出，一个系统内局部与局部之间，局部与整体之间以其密切联系实现信息交换，从而使一定的局部可以包含有整体的全部信息，成为整体的一个缩影。因此，在辨证论治时，可以根据脏象经络学说的全息理论，从其局部所见进行整体判断。

四诊合参和“凭一而断”的两种辨证论治格局，虽然是不同的判断方式，但机理的神髓都是系统论思想的殊途同归。四诊合参是系统整体性出发，利用模糊学对集合的子集截矩总和，而

“凭一而断”，则根据系统的联系性原理尝鼎一爇，从部分推全体。前者是互相参合，多方考虑，匡正补缺；而后者却是执简驭繁，见微知著，驾轻就熟之举。临床上把两种方法结合起来，将能达到“以正合，以奇胜”的境界。

此外，全息藏象论丰富了中医治疗的方法，如面针疗法、鼻针疗法、手针疗法、小儿手八卦推拿法等等。除这些特定方法之外，还可以按全息藏象说的原理，如其一部或脏腑的疾病，可以通过治疗另外部位来解决。全身疾病，可以通过局部治疗得到调整。在用针或用药时，就有以外治内，以内治外，以上治下，以下治上，以左治右，以右治左等多种方法。

全息藏象学在理论上打破了部分与部分、部分与整体之间的绝对界限，揭示了生物体的统一性，不仅可以解释一些诊疗方法的原理、针刺麻醉的机理，发现新穴位等，而且在方法论上它提出了局部反映整体和整体最优的特性，这 and 现代一般系统论的思想相符合。

## 第九章 《周易》与辨证论治

辨证论治是中医临床的操作系统，是从辨识病证到具体治疗的实践过程。它的医学观和方法论都和《周易》的观念、思维方式一脉相连。辨证论治作为中医的特点，与西医有所不同。中医着眼于变化的证，走的是辨证论治的道路；西医则在辨病论治的途径上不断发展，中医与西医是从不同角度认识人体和疾病的。中西医学临床诊治方式也各不相同，这是中西两家科学思想不同的结果，而这种科学思想，又是由文化背景和思维方式所决定的，其中以哲学观念和思维方式影响最大：中国的科学是在元气说认识模式上建立的一种功能性科学；西方科学则是在原子论模式基础上建立的结构科学。中医辨证论治的临床医学形态，正是在中华民族的科学思想蕴育下发生的。

### 第一节 从《周易》的三才观到临证的三因制宜和治随证转

在辨证论治时要求因时、因地、因人而异，去分析病情，治疗也有所不同。这是从整体到部分系统把握人体的方法。从《易经》的“天地人三才”至《内经》的“人与天地相参”，都认为人是自然界中的人，人是天地大家统中的一部分，强调天气为主，地气服从于天气，人气服从于天地之气，人的疾病是与天地相应的。从天地考察人，从人的整体考察局部。太阳和月亮的变化都会影响人体，要从自然整体把握人的疾病。辨证论治的理论基础是藏

象和经络学说，这些学说也都是整体观察的结果，因此辨证论治是以人体观为特征。辨证论治很重视时空观念，《素问·玉版论要篇》说，“神转不回，回则不转”，认为人在不同时间空间状态不同，明天不是今天，因此要从具体时间空间状态来察疾病。辨证论治还强调人的个性与特性，因体质禀赋不同，患病和治疗都不同，从个性中认识具体事物。因此中医强调个案，讲辨证；而西医强调共性，认为特殊是普遍中的一例，讲分型，讲群体病案分析和辨病。

鉴于上述认识，中医学把三因制宜作为辨证论治的总原则之一。同是治疗感冒，春夏秋冬用药不同，春天多风，在解表药中常选择防风、荆芥等；夏季多湿，常用藿香、佩兰之属；秋天多燥，常用枇杷叶、桑菊之品；冬天多寒，常用麻、桂之类。此种用药还因地处南方和北地，其体质壮实和体质细弱等不大一样。因此，身患同一疾病，同一个医生在不同时间给病人开出了不同的药方。

《周易》以卦象之变发展为变易哲学观。医学家以此观念论述人体生命和疾病。易者，易变也。汉代郑玄作《易论》：“易一名而含三义：易简一也；变易二也；不易三也。”三者之中，变易是基本的。《系辞》解释变易说：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾；一阖一辟谓之变。”人体生长状态和疾病本身是变化不息的，“以动者尚其变。”因而要“唯变所适”。在这种动态观的指导下，诊治疾病不能是从不变应变，而是如下围棋似的，要以变应变。

奠定临床辨证论治理论基础的《伤寒论》，就是以变易观念把握疾病。伤寒六经指出外感热病，有一个从太阳向阳明病、少阳病、太阴病、少阴病、厥阴病不断演进的过程，就是在某一阶段，也可能因病人的体质、用药的不同而体现于不同的汤证，张仲景还在论中强调处理变证时要“观其脉证，知犯何逆，随证治之”，

也叫治随证转，而不是自始至终全用一个方剂。

## 第二节 从《易》“象”到辨证 论治的“效”与“意”

辨证论治的诊断单元是“证”。证是《周易》所言诸象中的“现象”，是疾病的表现，“证”是疾病的功能态，医生以证——症状、体征为证据，考虑用药，可以说，辨证论治是唯象的，是反映论。这与西医学以“病”为单元去诊断治疗也有所不同。西医研究的是整体以下的系统，用元素分析法，以病因病理观概括疾病，从解剖实体入手。以相对稳定的“病”为认识疾病对象；中医以整体稳态观来论说疾病，研究整体以上的系统，用系统分析法，从功能观察入手，以不断变化的“证”为认识疾病的单元。这就导致两种医学诊治体系的不同，西医是辨病论治，而中医是辨证论治。中医从整体状态来研究人体的系统特性，组成各种特定的类型，也就是在诊察病人时的功能表现，这种表现亦称作功能态。因此，中医在论治的过程中，不是针对某一病因的特点，而是根据当时人体状态的特点进行调整。这即是辨证论治。

《周易》之象，除有现象外，还有取法之象与意想之象，即法象和意象。医生在临床辨证论治时，就是以法象和意象为思维模式去效法，或者发挥悟性思维去意会，我们称之为：“效”和“意”。

“效”，就是按理论规范的模式进行对照而去摹仿实践，即现代思维科学所称之为“模式思维”。《易传·系辞》说：“象也者，效此者也。”《墨子·小取》说：“效者，为之法也，所效者，所以为之法也。故中效则是也，不中效则非也。”辨证时，把患者的诸症状体征和先贤著作中被公认为规范性的论述相对照比较，与何



证对上号，就从其证。《灵枢·逆顺肥瘦》称这种辨证方式叫“法式检押”。这种利用一定模式为规范的辨证论治方法，不仅能增强理论的清晰性，而且是便于掌握和继承的“易用之数”。例如，患者有脉浮缓，自汗，头项强痛而恶寒者，与《伤寒论》之太阳中风证相一致，于是就循仲景之矩矱，辨证为太阳中风，用桂枝汤治疗。学习前人医著，在掌握基本原理同时，我们记熟了各种理论规范的证候类型，以此为准绳，与病人证候相对照，“中效则是也，不中效则非也。”随着实践的发展，历代医家积累的证候类型也愈加丰富，就尽可引以为效。从伤寒六经的 397 法以降，又有脏腑辨证、经络辨证、气血辨证、病因辨证、卫气营血和三焦辨证等诸多辨证类型以资借鉴。

在另一种情况下，在以往记载的公认规范和个人经验中找不到和患者所见诸征象相应的证候而辨不出名目时，就靠“悟性思维”去探索，医家们按《易传·系辞》中“象其物宜”的原则称之为“意”。意，悟也。《素问·八正神明论》称之为“慧然独悟”，后世医家又常称之为“心法”。“意”是以症状体征和它们之间的关系等诸特征为思考原点，运用理论和经验进行类比推理，甚至有时从兵法弈道中引发灵感而豁然启开了证治概念和处治活法。“意”是医家在实践中将现实与想象力高度结合的创新意识。早在春秋时晋国学人程子华在讨论医家经验和直觉的创造性思维时就曾说过：“医者理也，理者意也。”（《子华子·卷下北官问第九》）东汉名医郭玉体会到这种思维有时有可意会不可言传的特征，他说：“医之为言意也。腠理至微，随针用巧，针至之间，毫芒即乖，神存于心手之际，可得而不可言也。”（《后汉书·郭玉传》）由是，“医者意也”便成为医家之警策。医者意也给辨证论治带来很大的灵活性，有时在有定法（常规）中按无定法去治疗，有时又在无定法中得到可循的规律。梁代陶弘景也以此评价仲景

辨证用药之神妙：“仲景用药，善以意消息。”可见医家“意”的境界，是医术炉火纯青时出现的思想升华，也是思维物质的飞跃一霎那间闪耀的智慧火花。

“效”和“意”是两种不同的思维方式，前者是在有规范的情况下，是常，是恒；后者则是在无规范的情况下，是变，是异。两种方法各有其用。从认知体系来说，“效”主要运用前人的经验成果，以固有的模型去认识现实事物；而“意”则发挥医家的创造性去探求现实事物的新特征，更大程度地发挥医生的主观能动性，使辨证论治赋以艺术性，显示了医学的特有品格。疾病是复杂的，每每因人而异，不能尽同书本，诚如《四库全书总目》所言：“然儒有定理，而医无定法，病情万变，难守一宗”，此时，“意”的辨证思维方式就显得更为重要。临证中，“效”与“意”二者不可偏废，《黄帝内经》一再强调医生既要“守数据治”，又要“比类奇恒”，并以“道在于一”训示医家要将两种思维方法互补为用，实现常与变的统一。

### 第三节 从占筮法的三参合证到 辨证论治的四诊合参

《周易》在占筮贞吉之时，并非仅选一种占法或只占一次，而是把几种占法同用，最后选择多数一致的结论，《易传·系辞》也提到要“参伍以变，错综其数”，交互参考。例如：《姤卦》是讲婚媾之卦，初六爻辞说：“系于金柅（铜制的纺车把手），贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅（羸豕是瘦猪，孚是乳，蹢躅是行走不利的状态）。 ”此爻是以贞事和两个象占合参。其一是梦占，梦见衣服给纺车轮的铜把手挂住了，说不利往外走。而筮占的结果是贞吉。第三个是象占，是看见瘦的乳猪（老母猪）走得很不利落。

根据梦境、筮占、彖象三者合参对合证，总的说“有攸往，见凶”，是不利往外走。如解说婚媾，是出嫁不利。占筮家们常用的是占三从二，取三次占中的两个以上的多数结论。皇帝决策时，常把阴阳家、五行家、占筮家、星象家、梦占家等的结论综合起来而定铎。

《周易》的互参合证的操作方式也影响了医生的诊断思维，致使在辨证论治时也常采用诸诊合参的方法、即四诊合参。四诊合参到医家的手里，便脱却了神学的“占”的气息，而成为一种辨证的综合，使诊断得出的结论客观性更接近事实。

四诊合参是在辨证过程中把望、闻、问、切得到的资料加以分析、综合，进而确定疾病的病机所在，正确引导治疗。四诊手段各异，所提取的信息，有时所表述的病机并非一致，甚至相互矛盾，通过四诊“合参”可以起到“信息互校”的作用，在脉症不一的情况下，有时“舍脉从症”，也有时“舍症从脉”辨证论治以“证”为认识和处理疾病的单元，用现代的模糊学理论来分析，构成“证”的症状和体征，如恶寒、头痛诸症状，浮、沉、迟、数等脉象。从客观量标而言，也多属于模糊定性，故“证”的边缘不是清晰的。“证”不是望、闻、问、切等各子集清晰集合，而是模糊集合。辨证，就是要把模糊集合变成有诊断意义的清晰集合。论治，也具有模糊集论的特征，治法和治则是一种用语言表述的定性判断规则，如疏风清热、活血化瘀等都属于模糊算法，何况语言本身也具有模糊性。故论治本身，即使辨证是清晰的，也要通过不断反馈来校正在动态变化情况下的辨证和治疗的误差。由此而知，四诊合参是从模糊现象中寻找规律，起到对不同模糊子集的综合判断作用。

#### 第四节 《周易》的“辨物正言”与辩证思维

《易传·系辞》称辩证分析为“辨物正言”。任何科学都是应用逻辑,但东西方民族在思维中所贯于运用的逻辑方法有所不同。在古代,西方学术体系一直恪守亚里士多德的形式逻辑去思考问题,在分析疾病时也习惯于用因果决定论的方式,这就导致辨病论治。李约瑟指出:当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候,中国人则一直倾向发展间辩证逻辑。《易经》中的一些卦辞和《老子》,就有辩证逻辑思维。这种辩证思维是以不断揭露矛盾,克服矛盾为特性的,强调病情的发展、变化,因此,要不断地辩证才能施治。在《周易》之后,墨子发展了对辩证思维的认识,他的《墨辩》的论说辩证逻辑的专著。在《小取》中提出“辩”的六大任务,“夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明异同之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。”其辩的两大原则是“摹略万物之然”,“论求群言之比”,用“以类取,以类序”的基本方法,以名、辞、说为基本思维形式,在《内经》中最常应用的是辩证的同一律。有很多概念判断是把同一和差异等对立环节辩证统一起来,既注意到同一中的差异,又注意到差异中的同一,如阴阳、表里、精气神等都是。又有一些独持的辩证逻辑表述形式、如名与形、象与类、同与异、一与万、决与推、假与索、论与非、微与和等,从《易经》的守常通变、《兵法》中的“以正合,以奇胜”,到《内经》的同病异治和异病同治,基本是以辩证逻辑为主要思维方式的。这在临床上进行判断推理时,自然就发展成一套辩证论治的方法了。

## 第十章 《周易》与卫生保健

医学是《周易》以近取诸身来论卦的内容之一，包括解剖生理、颐养康复；疾病和病理，妊娠与不育、医学整体观乃至疾病预测，内容较为散在，但对后世医学观念和医学名词的建立，都有较大的影响。

### 第一节 解剖生理与疾病的记述

在 64 卦的卦辞和爻辞中，论及解剖生理部位的有 22 种，包括首、眼、耳、鼻、口、舌、颐、颊、颊、肤、肱、拇、膑、腹、臀、背、限（腰）、股、腓、趾、心、血等。其中对“膑”尚有争议，根据《说文解字》：“背肉也”，当属解剖部位。对生理功能和情志活动的记载有视、履、息、行、饮、乐、食、盱、噬、言语、泣、声等 12 种。其中“盱”字，按《说文解字》：“盱，张目也”，是言上视，故《豫卦》六三的爻辞：“盱豫，悔；迟，有悔”。以盱的上视引伸为羡慕，说羡慕豫乐会懊悔的，迟迟不改更懊悔。

关于疾病和病理方面，《周易》记述之病证如泣血、蛊、眇、跛、遇、毒、疾疢、疑疾、折其右肱等。其中对血证的记述如《屯卦》上六的“泣血涟如”，《小畜卦》六四之“血去惕出”，《需卦》六四之“需于血，出自穴”和《涣卦》上九之“涣其血去逖出”等，说血具有流动、濡养的功能，有时泪血交流，到泣血涟如的程度，有时因流血而致筋脉失养以致“惕出”。在甲骨卜辞中，就以坏病为蛊：“有病齿，惟蛊”；《左传》言“四虫为蛊，谷之飞

亦为蛊”。故《说文解字》言蛊：“蛊，复中虫也”。《左传》昭公元年说晋侯之病属于晦淫的惑疾—蛊疾。《周易》第18卦为《蛊卦》，其意在以众所周知的蛊以喻社会之乱，也述说了在乱世之时的用事之道，即《易传·杂卦》所谓“蛊，飭也”。苏东坡说：“器久不用而虫生谓之蛊。人久宴溺而疾生谓之蛊。天下久安无为而弊生之谓之蛊。蛊之灾非一日之故也，必世而后见，故爻皆以父子言之”。《素问·玉机真藏论》还把白淫称蛊：“少腹冤热而痛，出白，一名曰蛊”。指的是慢性前列腺炎一类病，多是由房事过度所引起。如果按蛊疾最早的概念指寄生虫病而言，按卜辞的记载，比国外最早记述寄生虫病的印度《禳灾明论》（公元前600年），要早1000多年。《周易》称受伤为“壮”。在《夬卦》、《姤卦》中，有“壮于前趾”，“壮于頄（音qiū，颧骨）”，“女壮”等记载，以此告诫人们在行旅时要防备受伤，即俗话“走路防跌”之意。《噬嗑卦》为论述饮食的专卦，其六三爻曰：“噬腊肉，遇毒。小吝，无咎”。讲了吃腊肉中毒的事，但并不太严重而无咎。《丰卦》提到了两个病，一个是因为发生了日蚀，白天看了星斗而得怪病，称为“疑疾”：“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾。有孚发若，吉”。另一个也是因为日蚀，白天看见了小星星，而致骨折：“丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎”。后世称骨伤科病为折肱，“三折肱为良医”之典源于此。看来日蚀是对人是不利的，以此历代星占家以日蚀为不详之兆。

《周易》称妊娠为“字”，如《屯卦》六二爻辞有“婚媾，女子贞不字，十年乃字”，这里的“字”是妊娠。《渐卦》有“夫征不复，妇孕不育”和“妇三岁不孕”，这里不育和不孕是有区别的。死胎或婴儿在分娩间死亡为“不育”，未能受孕为不孕。由此名词之别，也可知当时对生育之重视。

## 第二节 从预测到预防

《周易》用占卜方法预测疾病，预测范围大致是能否患病和患后的转归如何。《豫卦》就是言预测的专卦。如六五爻：“贞疾，恒不死”。说虽然病得很久，但还是会痊愈，不会死。《复卦》卦辞也有：“复，亨，出入无疾，朋来无咎”之语，当然其预测要把疾病发展变化同天时、气象和社会因素结合而论。这种预测疾病的意识，后来被纳入医学的内容，由“豫”而发展为“预后”。《荀子·大略》说：“先患虑患谓之豫”。《礼记·学记》也说：“禁于未发之谓豫”。到《易传》的时代，则发展为预防了，如《既济卦·象辞》谓：“君子思患而预防之”。这一观念影响到《黄帝内经》，其中有多篇言及“上工治未病”、“上工治其萌芽”古代医学之重视未病先防，其思想根源在此。

## 第三节 养生、康复与气功

《颐卦》为养生专卦。颐本指面颊，即人之上下牙床。上牙床止而不动，下牙床动而啮物，故卦名颐，取人之颊车为名。颐以啮食物养人，水磨以碾米麦以养人，颐之用在齿，而磨亦在齿，与卦象可巧合，水磨是上不动下动，也是上艮下震，合为山（艮）雷（震）《颐卦》。由啮食、营养好坏反映在面颊上，故《释文》说：“颐，养也”。卦中指出“观颐”、“朵颐”、“由颐”、“颠颐”的养生之道，也指出“拂颐”，即违背养生之道的害处。《易传》继承了上述思想，除在《序卦》中做了解释：“物畜然后可养，故受之以颐，颐者养也。”之外，《比卦》“不宁方来，后夫凶”，指出人衰老过程的改变始于细微之变，揭示了衰老之始因。《象传》还提

出了养生的要领：“山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食”。此外，《易传》还把《损卦》和《益卦》结合起来论说养生，主张“损上益下”，如《益卦·象传》说：“益，损上益下，民说无疆：自上而下，其道大光”。以损益而论养生之道在先秦至汉代大行，马王堆汉墓出土古医书《天下至道谈》，《素问·上古天真论》中皆用损益之道，都有“七损八益”之论，源出于此。

对于疾病的康复，《周易》重视心理健康、意志修养，如《无妄卦》九五：“无妄之疾，勿药有喜”。说有一些疾病，如患病之人气质平和，不用药也可自愈（有喜指疾自愈）。《兑卦》九四也谓：“商兑未宁，介疾有喜”。也言小病可自愈。这些观点是后来养生家所谓“既来之，则安之”的先声。当然，《周易》里也有讲要祭神才能“有喜无咎”者，如《损卦》六四：“损其疾，使遄有喜，无咎”。据卜辞，“使”是使人祭祀之意。遄者，速也。说要使疾病渐轻，要赶快求巫祭神，病就有起色。祭神当然也有通过巫覡之祝由，靠移神变气的心理治疗的一面，或有其一定的实践性，但总的说，是一种靠求神的意识，这也正是巫术时代的医学特征。

值得一提的是，在养生康复方面，中医学创立了气功，这也和《周易》有关。

“气功”古人称之为“吐纳”、“导引”、“行气”、“食气”、“练气”、“静坐”、“坐禅”、“内劲”等，是中华民族特有的一种养生术。其特点是通过练功者对自身进行调身、调心、调息三者结合进行练功。由于气功是在一定理论指导下又有一定的操作方式，气功已经发展为专门的学问即气功学。气功学有“理”、“法”、“术”、“道”四个层次的内容。“理”指道理和原理，练功方法虽多，但万变不离其理，气功理论如物我两忘，练虚入道，形神相抱，循环往复等；“法”，即法门和方法，是炼气功的门经、规则、



法度；“术”，即练法的具体一招一式，其中还蕴含着“绝功”“秘式”；“道”就是宇宙万事万物的基本规律。例如“万物交感，天人相应”的宇宙观和“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相随”的对立转化规律是宇宙间各种事物共具的规律。修炼者得道之后，其生理和精神活动就会自觉地、能动地遵从客观规律行事。故在气功中，“道”是本源，又是归宿，是最高层次。“理”和“法”是门经，“术”是末流，具体技术。气功在发展中尽管形成了道家、佛家、儒家、医家和武术家气功等五种流派的气功，但在理论上总是能找到以《周易》为依据之处。

气功之“理”很多来源于《周易》，如气功讲求的精气转化，其概念、原理都随着易学的发展不断深化。战国时代的《行气玉佩铭》文：“行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天机春在上，地机春在下。顺则生，逆则死。”这45字的练功法，和《周易》的观念相因相合，《乾》卦寓天在上，《坤》卦寓地为下，《铭文》也言“天机春在上，地机春在下”，体现了“《易》为天地准”的命题。《铭文》中的“顺则生，逆则死”，也是《周易》顺逆之用。除演卦以上阳下阴为顺，上阴下阳为逆之外，《易传》又把顺逆发展为时空观念：“数往者顺，知来者逆”（《易传·说卦》），这里的“顺则生，逆则死”，既讲练功的天地相合，又讲练功的时序。此《铭文》被后世演为《小周天》或名《河东搬运法》广为流传。

气功练功法突出的一点是“意”，所谓意到气到，气到意到，意气合一，意为气之主，气为意之用。“意念”、“意守”成为气功的基本要领。早在《艮》卦的卦辞中就曾提到：“艮其背。不获其身，行其庭，不见其人。”这一思想直接影响到后世意念导引法的形成与发展。

《周易》的太极、八卦又是多种气功练气“术”的导源。东汉

魏伯阳撰写的《周易参同契》就是一部气功著作，称为金丹术。该书用《周易》卦为符号言练功操作，如《云笈七签·神仙传》所说：“魏伯阳作《参同契》，似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。”道家炼丹讲内丹、外丹。外丹是企图以药物之修合炼出养生长寿之丹，内丹即是气功养生之术。陈振孙《书录解题》说：“《参同契》因《易》以言养生，后世言修炼者祖之。”如该书将乾坤比喻门户，因为《易传·系辞》中有“辟户谓之乾，阖户谓之坤”的话，故经阳出阴入是乾，阴出阳入是坤，又以离、坎二卦喻日月火水，表示人身之能量流或阴阳药物，述说练功和时间方位的关系。太极、八卦、河图、洛书等被气功家们发展成为多种练功术式，如《无极功》、《八卦周天图》、《八卦九宫图功术》、《何仙姑观太极图》等诸多术式。河图、洛书的生成数，也成为练功的至数。例如《万寿仙书·六气诀》功以嘘、呵、呼、咽、吹、嘻之呼吸吐纳，练肝（木）、心（火）、脾（土）、肺（金）、肾（水）、三焦。其行气的次数，也分别按河图所表示的五行生成数的“成数”：嘘八次，呵七次，呼五次，咽九次，吹六次，嘻七次。和“天一生水，地六成之；天二生火，地七成之”等一致。

气功的最高层次就是“道”，得道就掌握了规律，《周易》所提示的“天人合一”和“一阴一阳之谓道”是宇宙的总规律，也是练气功的规律，到了这个境界，练功者就得到了超越，达到“高远、平远、深远”之传神境界。

#### 第四节 食养、食疗与饮食卫生

饮食文化，是中华民族优秀传统文化遗产的一个组成部分。《周易》中不但记载了食养、食疗和饮食卫生，而且在《鼎卦》中还下了烹饪的定义及美食的意义。由于《周易》是诸“经”之首，致

使它的有关记载对后世的饮食卫生和烹调学的建立都有发轫和规范的意义。

人类依赖饮食才能生存繁衍，进而创造出伟大的文明，寻找和猎取食物是动物的本能，也是人类从事的第一项生存活动。《周易》第一卦《乾》卦言“天”，但卦辞的内容又与饮食有着一定的联系，甚至是在强调“民以食为天”。

《乾卦》的卦辞是“元、亨、利、贞”，《易传·文言》解释说：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”如果对照先秦文字，“元”的“善之长”，“亨”的“嘉之会”，“利”的“义之和”，“贞”的“事之干”都关系到“吃”。

“元”甲骨文像人首，引伸为元始，而“首”之要事是“善”。在甲骨文字和金文中，善的形体像“羊”，《说文解字》说：“美，甘也，从羊从大，羊在六畜主给膳也”，美与善同义，“善”即“膳”。羊是先秦人民饮食生活中的美食，善就指美食，肉质可口，是美味的象征。可见，“元”“始”是不离饮食的。

“亨”字在古代与“烹”通用，《说文解字》说：“亨，献也，象进熟物形”。甲骨文中的“嘉”字，形体象力取豆上的禾麦之属的食品，得美食为嘉，“会”字在金文中的形体亦象集众食器中之食，所以“嘉之会”，即大家可得美食之聚会也。

“利”，清人王念孙在《广雅疏证》中解释说：“利者，《说文》利铉也，从刀从和”。甲骨文中的字形象用刀割禾，收获粮食，和与“龡”字通用，是吹奏的管乐与禾的结合，既有美乐的伴奏，又有饮食的滋味，在和谐中享受，所以说“利，和也”。

“贞”在甲骨文中的字形与“鼎”字相似，卜筮用鼎为贞，贞、鼎通用。《周易·鼎·彖传》说：“鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨，以享上帝，而大亨以养圣贤”。《鼎》卦，“䷱”，“以木巽火”上体是离火，下体是巽木。鼎，是器具，下面用木火烧。古

人煮牲肉，先用镬。把牲肉放在镬里煮。煮熟后放进鼎里，加进佐料，再煮。鼎是调和五味的，故有成语“调和鼎鼐”（大鼎为鼐）。先民用小牛犊祭天，以表示诚（朱熹：“享帝贵诚，用犊而已。”）用烹饪好的大量三牲来供养圣人，三牲即牛羊猪。烹调既解决人的饮食需求，也是祭祀的大事。“贞”的作用说是“事之干”。

“元、亨、利、贞”的原始含义，是从收获粮食，说到烹饪、饮食和祭天，可见饮食的重要，故《孟子》说：“民以食为天”。《乾》卦言天，把有关饮食之辞作为卦辞，是对人类第一需求的确认。

先民们就是在使用火的饮食加工过程中，发明了烹，如《周礼·含文嘉》所说：“燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无腹疾，有异于禽兽。”火的使用发生了划时代的变化，结束了茹毛饮血的蒙昧时代，使人类扩大了食物来源，减少了疾病，增强了体质。“人们刚开始吃熟食，仅是烧熟而已，还谈不上调味。只能尝到饮食的本味，仍属单调。后来认识了盐，在烹煮中加入盐，改变了只烹不调的状态。“调”起源于盐的利用。先是搜集海滨的自然盐，之后煮海水为盐。《淮南子·修务训》载：诸侯中有宿沙氏，始煮海作盐。调味开始只知用盐，后来双发现了多种调味品，但盐仍是最基本的，故东汉王莽说：“盐者百味之将”。盐用于烹调，不仅给食品储藏加工带来方便，也能促进消化液分泌，增进消化能力。烹和调是紧密结合在一起。烹是烧煮食物，调是调和滋味。先民在新石器时代就发明了陶器，有了烹调之“器”。《老子》说：“埏埴以为器，当其无，有器之用”。显然，用陶器烹调，比鼎更易在平民中普及。随着烹调原料和工具的多样，烹调成为逐家逐户所必须的技术了。

《周易》记述饮食卫生大体有三方面：

(一) 食物中毒。在《噬嗑卦·六三》的爻辞中记载：“噬腊肉，遇毒。小吝，无咎”。说吃了干肉会中毒，不过还算好，不严重。为了把一时吃不完的肉保藏起来，因此把它晒干或烘干，制成腊肉。但制作不善或保存不善，干肉就会变质有毒，同时，狩猎时的铜箭头在里面生锈也会中毒。这是我国最早有关食物中毒的文字记载。

(二) 节制饮食。《周易·需·象传》说：“云上于天，需。君子以饮食宴乐”。旅途中遇雨，在停宿期待时应享受一下饮食宴会的乐趣。这也是后世美食家们的理论基础之一。但必须有节制，例如养生专卦《颐卦》的《象辞》说：“君子以慎言语，节饮食”。《困卦》九二爻辞也指出了“困于酒食”之征凶，即酒食过于丰富也会造成困扰，是凶险之象。

(三) 饮水卫生。《周易》第四十八卦为《井卦》，指出“井泥不食”、“井渫”不食。饮用水要清洁，要用砖石垒好井壁，能得到“井冽寒泉食”，清凉可口。这一卦的《象辞》也说：“寒泉之食，中正也”，泉水以寒为贵，盖因其清洁卫生，且食之无碍之故。从现代科学而论，寒泉不适于细菌繁殖，故至今矿泉水仍为饮料中之佳品。

随着人类社会的发展，我国的烹调技术也在不断地向前发展。按其烹调特点的不同，不仅形成了多种菜肴系统，而且在医学上演为药膳，用于食养和食疗。发轫于《周易》的饮食保健有以下特征：

一是重视饮食和季节的关系。《周易》重视人和时间空间的关系，在饮食方面，也因季节不同而用食有异，以助养生，除了四季的食品、菜蔬、水果各有不同，各节日还有特定的饮食习惯，并演成为民俗。

二是据“食药同源”的理论，提出不同品类的食品可作用于

人体不同脏腑，或有特异的亲和性，例如按五行配五脏之论，形成五谷、五畜、五菜、五果等系列，以其饮食归脏腑，具有特异的养生、治疗作用。

三是讲究调配操作。《周礼》记载食医的职责是：“掌和王之六食、六饮、六膳、百羞、百酱、八珍之齐”。重视每一餐或每一道菜中，各饮食成分的搭配互补，遵《素问》“气味和而服之，以补精气”的理论，通过调料和烹调操作，不仅提高了饮食的营养和保健价值，也以其美味，令人喜食，把饮食作为一种享受，还有颐养情志作用，有时起到药物所不能达到的效果。

## 第十一章《周易》对中医学发展的负面作用

医学内容和人体知识，曾经以“近取诸身”成为周易卦的原型之一。但周易成书以后，特别是易传成书以后，便以其经典哲学著作价值影响中国的科学和文化。此时尽管有一定的临床实践，但因没有系统的理论著作，医生只能是“巧心劳力成器物”之“工”（《公羊传》），医学只能属于技艺而已。自从医生们援用《周易》的哲学思想，编著了《黄帝内经》以后，医学有了自己的理论，从众“工”中分化出来，自成体系。可以说，没有《周易》便没有中国传统医学的理论体系。《周易》对于中医学起到树立医学观念、提供理论框架和导发辨证论治的作用，这正是《周易》对中医学的贡献，中医学理论的特色也堪为《周易》哲学特点的体现。

但是医学并非哲学，关于人体和疾病的理论，有其自身的特点，并非是一般哲学，受《周易》影响的中国传统医学，在导向其理论形成特色同时，也产生了负面作用，主要有三：

### 一是重道略器、重神略形的价值观，轻视对形质的研究

《易传·系辞》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。先秦将人称为“神器”，认为人的构成包括“神”与“器”两方面内容。认为“器”是形而下的东西，是有形质之物；而比它可贵的是形而上的“道”（规律）和“神”，这种“神”才是生命的本质。《周易》认为万物感应，万物共同规律是“神道”。卦能反映天地和人事的原因就是他们有共同的“神道”，因此可以从卦中之“神道”来推测天意和人事。但这种规律又难以测知，因此“阴阳不

测谓之神”。《周易》以此重视神道。《黄帝内经》也重视神而从略形。《灵枢·九针十二原》说：“粗守形上守神”，认为神比形重要，在诊治中能把握神的医生为上工，而重视诊察形体的医生不过是粗工而已。《灵枢·五色》也说“积神于心，以往知今”。这种论“神”完全和《易传》的论述一致。如《易传·说卦》言：“神也者，妙万物而为言者也”，《观卦》辞也说“观天之神道，而四时不惑。圣人以神道设教，而天下服。”《周易》之重神道轻形器的观念在医学中也相沿不废，《黄帝内经》中虽然有一定的解剖学方面知识，但仅仅作为一个基础知识，以至在后世漫长的历史时期中，没有得到发展，致使中医学在人体结构方面的知识是薄弱环节，以此带来对建立在解剖学的生理知识也不可能深入和完备，只能靠气化来推理这种“精于气化而略于形迹”的医学，使对人体和疾病的深入研究带来障碍。

## 二是《周易》象数的先验性意识对人体规律的认识

《周易》以象数为宇宙万物的规律。《黄帝内经》言医学的特征和方法是“法于阴阳，和于术数”，把卦象当做人体的原型，把易数当作人体的规律。脏腑的特征，是取法于卦象的特征而规定出来，例如肝为震卦、肺为兑卦、心为离卦、肾为坎卦，故而“肝藏于左，肺藏于右，心布于表，肾治于里”，肝主东方，主升发；肺主西方，主肃降；心主南方，主火热；肾主北方，主水气。和后天八卦位象一致。这样，脏腑的特征尽可由卦象而推出。又如脾为至阴，如按《复卦》和《姤卦》之卦义，“至”为上下往复之义，故脾是阴阳升降之枢，脾当主运化，《素问·金匱真言论》以此说：“阴中之至阴，脾也。”甚至在《黄帝内经》成书以后，术数学家们也用卦象论说人体，如元代杨瑀在《山居新语》中说人之形象和九窍，是因为人身为泰卦：“人中者，自此而上，眼、耳、鼻皆双窍，自此而下，口暨二便皆单窍，成一泰卦也。”



对于人体的规律，也处处向易数靠拢，或寻之于易。《春秋繁露·阴阳义》说：“天与人相副，以类合之，天人一也。”《素问·举痛论》也说：“善言天者，必验于人。”以致《黄帝内经》讲“道在于一”（一），“阴阳应象”（二），天地人（三），四维四时（四），五行五运五脏（五），六节六气六经六腑（六），七日愈（七），八风八法（八），九针九窍以及十二经脉，五十营等等。因“易与天地准”，所以人应易数，就是人副天数。用象数意象人体颠倒了正确的认识来源，机械的向易数“对号”，观察测量反倒成了应验易数的手段，阻碍了对人体健康客观规律的认识。

### 三是导致医学目标的异化

医学的目标在于，通过对人体健康、疾病及有关因素的研究，不断提高人类的生存质量。因此，对人体结构和功能的研究是第一位的。物质世界有不同层次，有物理、化学层次、生物层次、人的层次。类比方法和天人相应的思路，对于认识人体规律有一定价值，人与天地相应固然有其真理性，但天地的规律不等于人的规律，也不能代替人的规律。因此，用天地来类比人体并非恰切。不宁唯是，医学甚至把“与天地准”的卦象规律作为人体的规律则大逾其度，以此导致医学对象的异化。理当从对人体的直接研究来建立关于人体的理论，而古代医学理论家却着眼于易学推求和类比，以致关于人体结构性的研究受到冷落，分析的方法在医学中应用不多，中医外科手术虽然发展很早，但因于医学研究目标的异化和重神轻形的长期作用的结果，演至近代而落后于西医外科学，当是《周易》对于医学负面作用的结果。

到这里，我们已经从《周易》及易学源流开始，略述了易学与中医学的关系。这已经显示了，中医学在承袭了《周易》及其哲学思想成长起来，并走出了一条自己的发展道路。中医学以其独特的思维方式、价值观和理论模型，形成了自身的特色。这种

特色是和西医学比较而论的。世界上有多种不同的医学体系，发展到当代互相吸引融合成为中医、西医两大医学体系。从科学的一元论的公理而言、中、西两个医学体系的基本原理应该是一致的，事实也如此，例如，它们都重视预防，都强调人体的整体性，都从人体的解剖和生理入手论及疾病，临床上都先诊断后治疗，都重视病历记载并有一套医事制度，都从自然科学和哲学中吸取新理论、新技术，都倡导高尚的医德等等，是有共性的。但由于历史条件的不同，形成了不同的医学体系，中西两种医学相比，从传统的探索重点来看，中医学偏重于功能，西医学则侧重研究器质结构；在逻辑方法上，中医擅长综合，西医以分析见优；中医重视个体特异，西医惯用群体研究；从疾病模型上，中医着眼于即表现的证，西医追踪纵向演变的病；从研究层次上看，中医学从人体联系到天地宇宙，西医学则从宏观到微观；从药物上看，中医学以应用天然本草为多，西医学用化学、生化制品为主；从药物理论来看，中药是性味归经论，西药则是成分机制论；从信息处理和思维方式看，中医是辨证论治，西医是辨病论治；从预防医学看，中医以养生提高个人免疫为主，西医有一套优良的群体预防手段。这些差异是由于东西方思维方式、价值观、文化传统的不同所形成的。中医和中国文化圈内的其他学术都有其共同之处，例如，中医和中国画就有其一致之处。

中医学是中国的传统医学，流传至今并不断发扬，显示了她的生命力，她有特色也有不足。对于传统的东西，和文化、和民俗等一样，绝无优劣之论，其存在都有相应的合理性，我们不能以《周易》对中医学有负面作用而责之《周易》，这不是《周易》的过错。但科学发展到今天，传统也应该适应现实的需要而不断发展。各门类的互相渗透是当代科学的特点之一，传统要发展、要变化，“唯变所适”也是《周易》的核心思想，这也提示中医学在

当代要不断吸收现代自然科学技术和方法，以整合或微合等多种方式，剔垢纳新，主动与当代自然科学对话，包括与当代西医学对话，以其主体性，在交流融合中消化吸收，在扬长攻短的实践中发展自己。这也是在探索《周易》文化与中医学之后给我们的启迪。

## 跋

我断断续续地接触《易》正好十年，理应磨出一剑，但本书仍是匆草之作。

近几年来，《易》著大行，我能应潮而弄，得感谢中国中医研究院西苑医院陈可冀老师、中国中医研究院研究生部江幼李老师、福建科技出版社尤廉副编审在组织这套丛书时，给我这样一个出版机会，但是未能以精品奉献给读者，甚感不安。

《周易》其书，是中国文化的先源，其中凝结了先哲们的无穷智慧，汇集了丰富的知识，成为中国古代文化的一个大宝库。除占筮家用于推卦外，哲学家看到的是思辨，政治家看到是谋略，史学家看到的是世变，军事家看到的是用兵，文学家看到的是诗章，天文学家看到的是星历，艺术家看到的是意象，工程家看到的是象器，等等。我们从事医学的人从中也看到了诸如元气、藏象、精神、气化、太极阴阳、三才四时、五运六气、七日来复、九宫八风、十二经脉、五十营气、子午流注、飞腾灵龟等取象运数的内容，深感古代医家关于“医易相通”之论不谬。

近年来，有一种现代一切先进科学的东西早已在《周易》中先成的厚古论和现代各门类的科学（包括自然科学和社会科学）研究路路都通向《周易》的玄论势态，甚至把占筮及相术、测字、推命等都以科学的名目来传播，其中有些提法，显然超出了《周易》或易学的视界。至于它的思想活力和科学潜能，对有些学术研究有具体的启发确实值得深入探索，尤其是中医学，作为一种整体医学，有必要从医易相通的整体角度来阐发易理，使导源于

《易》的理论和方法论各得其所，互相为用，弘扬易学“生生不已”的构建功能，促进中医学发展。

《周易》的魅力在于提出了变易、不易、简易的关系和学术要结合现实而用。我们在当代探讨“医易相关”的课题，除了对中医学理论来源有深层次的了解之外，更重要的应该是，要让易学或中医学的价值取向与时代需求相契合，这才是能够“继之者善”的枢机所在。刘熙载说：“书者如也”，笔者在完稿之后，借此跋语聊述已意，以期受指正于读者。

孟庆云

1994年4月25日于中国中医研究院